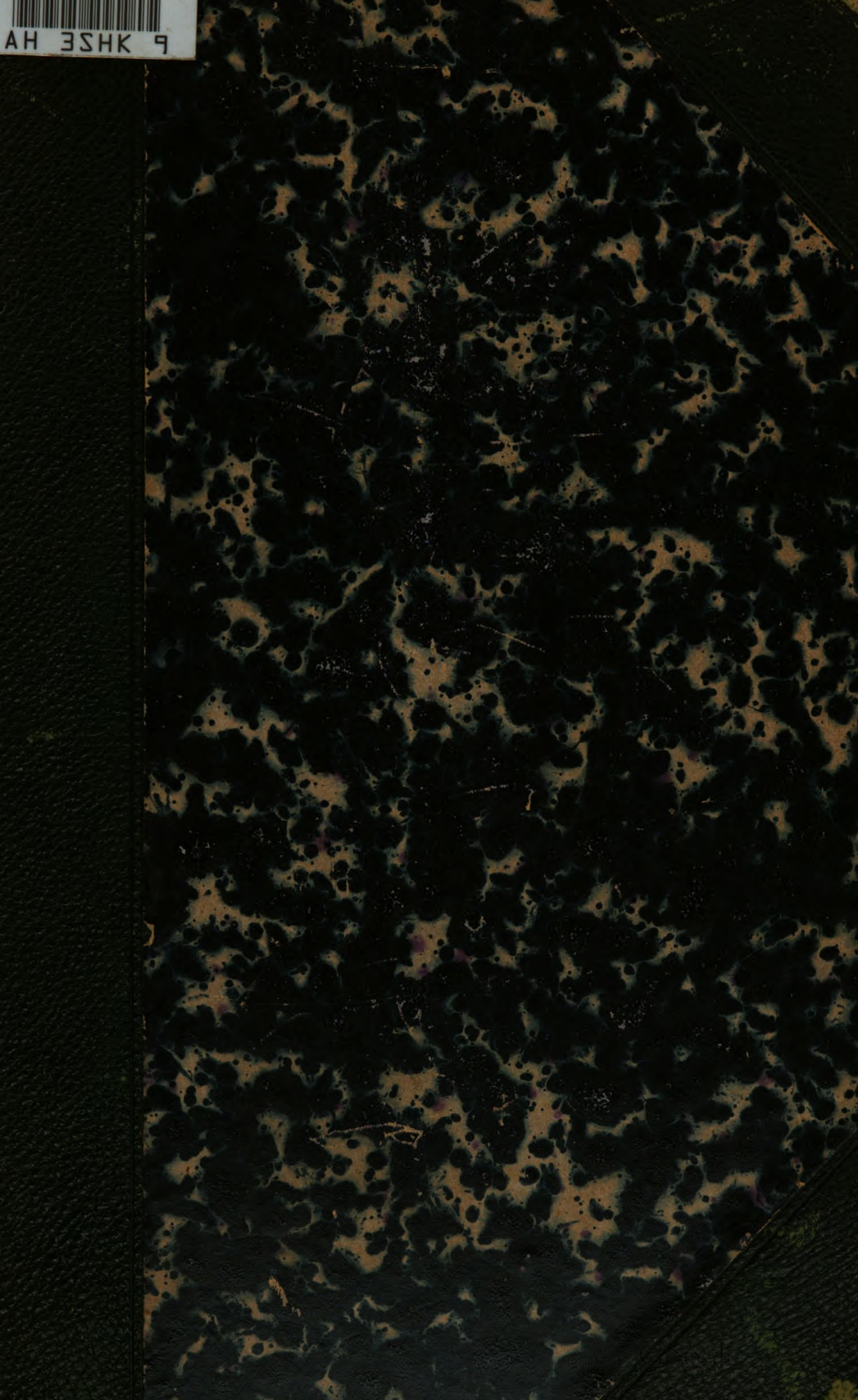
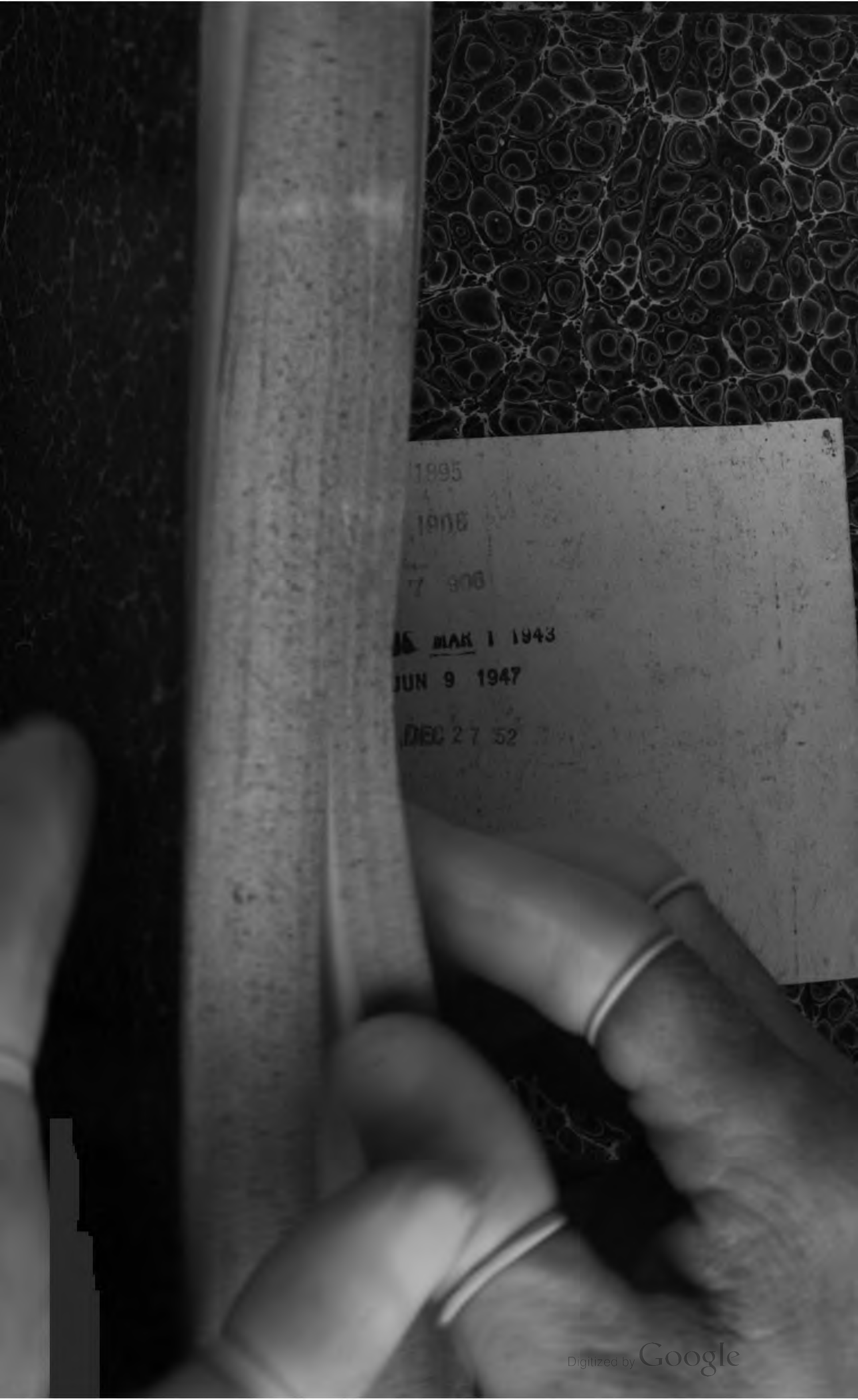
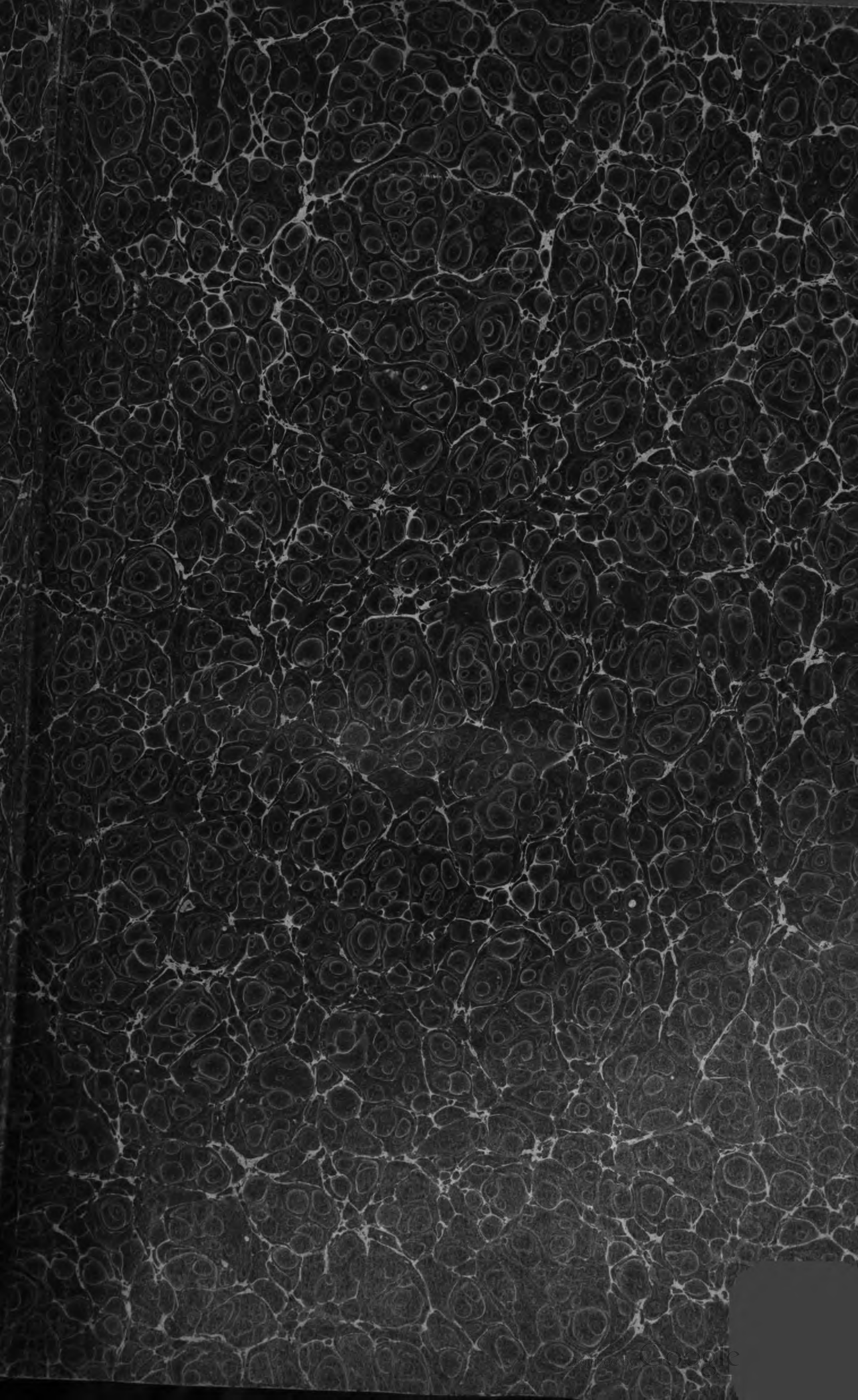

AH 3ZHK 9


1906
MAR 1 1943
JUN 9 1947
DEC 27 52


Period
870



JAHRBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE, D. LIPSIUS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.

NEUNTER JAHRGANG.

EX · UMBRA · IN · SOLEM

LEIPZIG,
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH.
1883.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Inhalt.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

Das Menschheitideal der Moralität nach dem Christenthum.

Von

C. Fortlage.[1]

Ein Entwurf des christlichen Menschheitbildes lässt sich ohne Zweifel in symbolischer Weise gewinnen. Denn dieser Typus ist uns im neuen Testament überall in der Weise der prophetischen Vision dargestellt, welche durchaus nicht im eigentlichen, sondern überall im figürlichen Sinne will aufgefasst und verstanden sein. So z. B. lässt es sich unmöglich im wörtlichen Sinne verstehen, dass wir Christi Fleisch essen und Christi Blut trinken sollen, wenn wir seine Jünger sein wollen, dass Christus der Bräutigam seiner Gemeine im wirklichen Sinne sei, dass er ein Weinstock sei, an welchem die Jünger als Reben sitzen, sondern dieses Alles sind Symbole, deren Bedeutung erst aus dem Zusammenhange errathen werden muss. Von ähnlicher symbolischer Bedeutung ist auch sehr Vieles in den moralischen Vorschriften. Wenn es z. B. heisst, dass, wer nicht hasset Vater, Mutter, Tochter u. s. w., sein Jünger nicht sein könne, dass, wer einen Backenstreich bekommt, auch noch dazu die andere Backe darreichen solle, so sind diese Vorschriften, welche einer ver-

---

1) Nachfolgender, den nachgelassenen Papieren des verewigten Fortlage zur Religionsphilosophie entnommener Aufsatz bildet ein für sich abgeschlossenes Ganze, mit dessen Veröffentlichung die Redaktion das Andenken des edeln Todten ehren und zugleich seinen zahlreichen Schülern und Verehrern eine Freude bereiten möchte.

nünftigen Moral schlechterdings nicht entsprechen würden, keineswegs im wörtlichen Verstande zu nehmen, sondern als Symbole zu verstehen, um ein Aeusserstes der Richtung zu bezeichnen, nach welcher der hier eingeschlagene Weg des Handelns führen könnte. Es ist eben das Eigenthümliche des prophetischen Zustandes, dass sich ihm Alles in visionärer Form scharf ausgeprägter Bilder und Gleichnisse zeigt, und dass er diese Visionen nicht erst in die Sprache des allgemeinen Lebens zurückübersetzt. Aehnliche visionäre Symbole sind die einer ewigen Zeugung des Gottessohnes aus dem Vater, ferner der Vatername Gottes selbst (indem ja irdische Funktionen diesem Begriffe widerstreben), das Wiederkommen des Menschensohnes in den Wolken zum Gericht vor dem Tode des Apostels Johannes, welches ja in Wirklichkeit nicht erfolgt ist, und vieles Andere derartige mehr. Hier scheidet sich der Weg des Philosophen vom Wege des Dogmatikers. Der letztere nimmt alle Symbole im wörtlichen Sinne und kommt dadurch auf Vieles, was der Vernunft widerstreitet. Der erstere nimmt Alles, was sonst der Vernunft widerstreiten würde, im symbolischen Verstande, und darf daher jenem gegenüber auch der Symboliker genannt werden. Nun scheint zwar nach solcher Auffassung Anfangs Alles sehr schwimmend zu werden, Alles sich in blosses Symbol aufzulösen. Wenn man aber von diesem Standpunkte aus dreister auf die Sache zugeht, so zeigen sich auch wieder in der Nähe gesehen unvermuthete Vortheile. Wir bekommen ein Kriterium, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden. Das Wunderbare als solches blendet und imponirt uns nicht mehr, und in dem Maasse, als seine Verzerrungen rückwärts treten, treten die grossartigen Züge der sich in der Weltgeschichte offenbarenden ewigen Vernunft in leserlichen Lettern hervor. Und andererseits giebt uns der schriftgemässe Vernunftboden, den wir so gewinnen, eine Hoffnung, von ihm aus die visionären Symbole tiefer und wahrer aufzufassen, als eine orthodoxe Dogmatik, welche wundersüchtig und ohne allen vernünftigen Zaum und Zügel blind auf dieselben losfährt, dieses jemals vermag. Erst dem Symboliker enthüllt sich

die psychologische Tiefe und Wahrheit dieser Phänomene, welche dem Dogmatiker ewig ein Räthsel bleibt. Der Dogmatiker gleicht einem ängstlichen Kopisten, welcher die Züge eines Manuskriptes, dessen Sinn er nicht versteht, mit skrupulöser Mühe nachahmt. Der Symboliker dringt in den Sinn, in die Vernunft des Manuskriptes ein, schreibt es mit Geläufigkeit ab und korrigirt beim Abschreiben zugleich die Schreibfehler, weil er den Sinn und die Vernunft der Sache gefasst hat.

Nun aber lassen sich hier wieder zwei verschiedene Wege einschlagen zur Darstellung des Symbolischen. Man kann entweder den philosophischen Sinn desselben auf abstrakte Weise wiedergeben und dabei die symbolische Einkleidung nur nebenbei berühren. Oder man kann auch bei der Darstellung selbst die symbolischen Einkleidungen beibehalten und nur die Zusammenstellungen so machen, dass der begriffliche Inhalt von selbst daraus hervorleuchtet. Wir ziehen die letztere Weise vor, weil sie die ungezwungenste ist und ein weit getreueres Bild der Sache giebt als die erstere.

Das Christenthum als der Typus des wiedergeborenen Menschen beruht auf einer einzigen Grundidee, nämlich der Idee der Einigung zwischen dem Christus und seiner Gemeine, und, weil die ganze Menschheit die Bestimmung hat, seine Gemeine zu werden, zwischen Christus und der Menschheit. Die Person Jesu von Nazareth war der Christus. Aber sie war nur der Christus in seiner Erniedrigung, in seinem Anfange, seiner Unvollendung. Was unter dem Christus in seiner Vollendung zu verstehen ist, wird nirgends mit einem Worte ausgesprochen, wird aber aus dem Zusammenhange völlig klar, und braucht daher auch hier nicht als Definition vorausgeschickt zu werden. Christus und seine Gemeine bilden einen lebendigen Organismus von zusammenhängenden Gliedern, von denen er selbst das Haupt ist. Die Glieder sollen mit ihm eins sein, wie er mit dem Vater eins ist. So lange er lebte, war er das Haupt der Gemeine auf Erden, die Glieder aber waren noch nicht lebendig. Zum Leben erweckt wurden sie erst am Pfingsten durch den heiligen Geist. Also drang das Leben in die Glieder, welches ihre

Einigung mit Christo und mit dem Vater bewirkte, erst dann, als das Haupt der Gemeine die Erde verlassen hatte und zum Vater zurückgekehrt war. Die Gemeine, als eine lebendige oder vom heiligen Geiste erfüllte gedacht, ist daher eine solche, deren Glieder zwar auf Erden sind, deren einigendes Haupt aber beim Vater ist und vom Zustande des unsterblichen Lebens aus mit ihnen verbunden bleibt bis an der Welt Ende.

Das Reich Christi oder das Himmelreich bildet also einen lebendigen Organismus, dessen Glieder auf Erden, dessen Haupt aber im Himmel ist. Jedoch ist dieses Verhältniss nicht ein ruhendes, sondern ein in sich bewegtes. Denn während auf Erden immer neue Glieder in diesen Organismus hineingeboren werden, werden die alten Glieder, nach vollendeter Wirksamkeit auf Erden, in den Himmel oder den unsterblichen Zustand hinaufgehoben und gelangen hier zur vollendeten Einigung mit dem Christus und durch ihn mit dem Vater. So lange sie auf Erden leben, sind sie zwar auch schon in Einigung, aber in einer erst werdenden und unvollendeten. Diese erst werdende und noch unvollendete Einigung wird als eine Erleuchtung durch den heiligen Geist oder den Geist der Wahrheit bezeichnet. So ist denn im Reiche Gottes eine beständige Bewegung von unten nach oben, vom Erdenleben ins unsterbliche Leben, vom Aeusseren ins Innere, vom sichtbaren Gliederleben ins unsichtbare Hauptleben, vom Leben unter der Herrschaft des heiligen Geistes ins Leben unter der Herrschaft des Christus gesetzt.

Das Christenthum bezeichnet ein unsterbliches Leben, welches als Regulator oder unsichtbare lenkende Macht mitten im sichtbaren Leben der Menschheit steht, und dort als Geist der Erleuchtung oder der Wahrheit die Verhältnisse des Menschenlebens nach den Principien der Gerechtigkeit, des Friedens, der Sanftmuth, der Nächstenliebe und der Wahrhaftigkeit oder Herzensreinheit ordnet, also Wirkungen von ethischer, von socialer, von politischer Art im Leben äussert. Diese Wirkungen sind das ins Auge Fallende. Durch sie und um ihretwillen zeigt sich das Christen-

thum Jedem, welcher eine höhere Civilisation der Menschheit erstrebt, als unentbehrlich auf Erden. Aber diese Wirkungen sind nicht das ganze Christenthum. Ihnen stehen innere Wirkungen gegenüber, ohne deren Triebkraft die Gewalt der äusseren Wirkungen bald ermatten würde. Man kann sie den ethischen Wirkungen gegenüber als psychologische Wirkungen bezeichnen. Sie sind die Wirkungen, welche ins unsterbliche Leben hineinreichen und den Menschen einem glückverheissenden Tode entgegenführen. Doch sind es auch wieder nicht sie allein, in denen das Leben des Christenthums besteht. Sondern das Aeussere mit dem Inneren, das Ethische mit dem Psychologischen, bilden hier eine unzertrennliche Einheit.

Um daher die Idee, von welcher hier die Rede ist, in ihre einzelnen Theile näher zu zergliedern, wird es das beste sein, vom Aeusseren als dem Leichteren ausgehend immer weiter ins Innere als das Schwerere vorzuschreiten bis zur innersten Tiefe, nämlich zur Idee des Christus selbst, und von dort aus einen Ueberblick über das Ganze gewinnend, das Ganze in einem möglichst reinen und abgeschlossenen Bilde wiederzugeben.

Wenn wir nun zuerst das Aeusserliche der Idee des Gottesreiches ins Auge fassen, so gewährt sie uns nach drei Rücksichten drei verschiedene Anschauungen oder Anblicke, die man als den ethischen, den socialen und den politischen Anblick bezeichnen darf.

Ethischer Anblick.

Von ethischer Seite betrachtet, gehört das Christenthum, gleich dem Buddhismus, zu denjenigen Religionsformen, welche die Motive des Handelns aus den irdischen Trieben und Interessen in die Triebe und Interessen eines überweltlichen oder ausserweltlichen Standpunktes verlegen, und daher eine unbedingte Verachtung und Geringschätzung aller irdischen Dinge in der Gesinnung fordern. Weder Zorn noch Neid, weder Ruhmliebe noch Erwerbslust, weder Trägheit noch Todesfurcht darf der Christ als Motive des Handelns bil-

ligen. Zwar wird er, was diese Motive vorschreiben, häufig ebenfalls thun, aber er wird es nur dann und nur so lange thun, als er es als das Gute und Richtige, als das von Gott und der Vernunft principiell Vorgeschriebene, erkennt, dagegen sobald es nicht mit dieser Ueberzeugung stimmt, seinem Handeln sogleich Einhalt gebieten. Vom Buddhismus unterscheidet sich das Christenthum hierbei dadurch, dass der erstere dem Handeln von vornherein und so sehr als nur immer möglich Einhalt zu thun anräth, und daher gar keine Verpflichtung zum aktiven Handeln, sondern höchstens eine Erlaubniss zu solchem anerkennt. Das Christenthum erlaubt hingegen nicht nur die irdischen Motive innerhalb der Schranken des Unschädlichen völlig ungestört spielen zu lassen, sondern legt noch dazu die Verpflichtung einer thätigen Hülfe gegen alle Nebenmenschen und zum aufopfernden Handeln für die Verbreitung des Reiches Gottes auf Erden auf. Es sucht daher das Menschenleben, ohne es in seiner Bethätigung von irdischen Motiven aus innerhalb der Schranken des Unschädlichen irgend zu stören, vom ausserweltlichen Standpunkte aus seine Thätigkeit noch zu vermehren und zu erhöhen durch Kräfte, gegen deren ins Leben dringende Wirkungen die irdischen Motive als schwach erscheinen. Es vereinigt sich im Christenthum Weltverachtung der Gesinnung nach mit Indulgenz gegen irdische Motive und irdisches Thun innerhalb der Grenzen der Nichtbeeinträchtigung des ausserweltlichen Standpunktes. Das Weltliche als ein Werthloses ist dem Christenthum zugleich ein völlig Gleichgültiges, welches erst da schädlich oder böse wird, wo es dem ausserweltlichen Standpunkt feindlich entgegentritt oder den Menschen an der Gewinnung dieses Standpunktes hindert. Sobald eine solche Hinderung eintritt, ist mit der grössten Strenge zu verfahren, während, wo eine solche nicht zu befürchten steht, der Christ unbesorgt die Natur mit aller Freiheit walten lässt. Für den Christen giebt es daher kein feststehendes Sittengesetz, sondern nur ein Sittenprincip, das des ausserweltlichen Standpunktes, wonach er sich als freier Mann für jeden Fall nach eigenem Urtheil als eigener Gesetzgeber und Richter das passende Gesetz macht. Nicht

mehr nach dem Gesetz wird gehandelt, sondern nach dem Princip. Das Gesetz ist aufgehoben um des Principes willen. So ist jeder aus dem Princip heraus sein eigener Gesetzgeber und Vollstrecker seines eigenen Gesetzes geworden.

Wir finden nun sowohl die Weltverachtung, als die damit verknüpfte Indulgenz auf die stärkste Weise ausgesprochen, und zwar beides auf jene typische oder prophetische Art, wovon oben die Rede war, in symbolischer Weise skizzirt, wie im kühnen Umriss.

Weltverachtung. Ausserweltlicher Standpunkt.

Joh. 15, 19. Wäret ihr von der Welt, so hätte die Welt das ihre lieb; weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich euch von der Welt erwählt habe, so hasset euch die Welt.

Matth. 10, 28. Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten, und die Seele nicht mögen tödten. Fürchtet euch aber vielmehr vor dem, der Leib und Seele verderben mag in die Hölle.

Luc. 9, 58. Die Füchse haben Gruben, und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege. 60. Lass die Todten ihre Todten begraben; gehe du aber hin, und verkündige das Reich Gottes. 62. Wer seine Hand an den Pflug legt, und siehet zurück, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes. 10, 3. Gehet hin, siehe, ich sende euch als die Lämmer mitten unter die Wölfe. 4. Traget keinen Beutel noch Taschen, noch Schuh, und grüsset Niemand auf der Strasse.

Luc. 14, 26. So Jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein. 28. Wer ist aber unter euch, der einen Thurm bauen will, und sitzet nicht zuvor, und überschlägt die Kosten, ob er's habe hinauszuführen. 31. Oder welcher König will sich begeben in einen Streit wider einen andern König, und sitzet nicht zuvor und rathschlagt, ob er könne mit zehntausend begegnen dem, der über ihn kommt mit zwanzigtausend?

32. Wo nicht, so schickt er Botschaft, wenn jener noch ferne ist, und bittet um Friede. 33. Also auch ein jeglicher unter euch, der nicht absagt Allem, das er hat, kann nicht mein Jünger sein.

Matth. 10, 37. Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, der ist mein nicht werth. Und wer Sohn und Tochter mehr liebt denn mich, der ist mein nicht werth. 38. Und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt, und folgt mir nach, der ist mein nicht werth. 39. Wer sein Leben findet, der wird es verlieren, und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden. 16, 24. Will jemand mir nachfolgen, der verleugne sich selbst, und nehme sein Kreuz auf sich, und folge mir. 25. Denn wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren. Wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden. Marc. 8, 34. Wer mir will nachfolgen, der verleugne sich selbst, und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. 35. Denn wer sein Leben u. s. w. Luc. 9, 23. Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst, und nehme sein Kreuz auf sich täglich, und folge mir nach. 14, 27. Und wer nicht sein Kreuz trägt, und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein. 17, 33. Wer da suchet seine Seele zu erhalten, der wird sie verlieren; und wer sie verlieren wird, der wird ihr zum Leben helfen.

Matth. 19, 11. Er sprach aber zu ihnen: Das Wort fasset nicht jedermann, sondern denen es gegeben ist. 12. Denn es sind etliche verschnitten, die sind von Mutterleibe also geboren; und sind etliche verschnitten, die von Menschen verschnitten sind, und sind etliche verschnitten, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreichs willen. Wer es fassen mag, der fasse es. 1. Cor. 7, 29. Weiter ist das die Meinung, die da Weiber haben, dass sie sein als hätten sie keine; und die da weinen, als weineten sie nicht; 30. Und die sich freuen, als freueten sie sich nicht; und die da kaufen, als besässen sie es nicht; 31. Und die dieser Welt brauchen, dass sie derselbigen nicht missbrauchen: denn das Wesen dieser Welt vergehet. 32. Ich wollte aber, dass ihr ohne Sorgen wäret. Wer ledig ist, der sorget, was dem

Herrn angehört, wie er dem Herrn gefalle. 33. Wer aber freiet, der sorget, was der Welt angehört, wie er dem Weibe gefalle. 38. Welcher verheirathet, der thut wohl; welcher aber nicht verheirathet, der thut besser.

Col. 3, 2. Trachtet nach dem, das droben ist, nicht nach dem, das auf Erden ist. 3. Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott. Röm. 6, 2. Wie sollten wir in der Sünde wollen leben, der wir abgestorben sind? Gal. 6, 14. Es sei aber ferne von mir rühmen, denn allein von dem Kreuz unseres Herrn Jesu Christi, durch welchen mir die Welt gekreuzigt ist, und ich der Welt.

Der Begriff des ausserweltlichen oder weltfeindlichen Standpunktes ist zwar ein ethischer Begriff, aber er steht mit dem Begriffe der Gottheit in einer nahen Verbindung. Denn Gott und Welt bilden hier einen direkten Gegensatz. In dem Maasse als das Herz sich der Welt zuwendet, wendet es sich ab von Gott. In dem Maasse als es von der Welt hinwegstrebt, strebt es der Gottheit zu. In dem Maasse als es die Welt hasst, wird es von Liebe zu Gott entflammt. Und in dem Maasse als sich seine Liebe zur Welt entzündet, erkaltet seine Liebe zu Gott.

Indulgenzerklärungen. Aufhebung des Gesetzes.

Matth. 15, 11. Was zum Munde eingehet, das verunreinigt den Menschen nicht, sondern was zum Munde ausgehet, das verunreinigt den Menschen. 17. Alles, was zum Munde u. s. w. 19. Denn aus dem Herzen kommen arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Hurerei, Dieberei, falsche Zeugnisse, Lästerung. 20. Das sind die Stücke, die den Menschen verunreinigen. Aber mit ungewaschenen Händen essen, verunreinigt den Menschen nicht. Marc. 7, 15. Es ist nichts ausser dem Menschen, das ihn könnte gemein machen, so es in ihn gehet; sondern das von ihm ausgehet, das ist es, das den Menschen gemein macht. 18. Alles, was Aussen ist, und in den Menschen gehet, das kann ihn nicht gemein machen. 19. Denn es gehet nicht in sein Herz, sondern in den Bauch, und gehet aus durch den natürlichen Gang, der alle Speise ausfegt. 21. Von innen aus dem Herzen der

Menschen gehen heraus böse Gedanken, Ehebruch, Hurerei, Mord. 23. Diese bösen Stücke gehen von innen heraus, und machen den Menschen gemein.

An diese Indulgenzerklärungen in Betreff der irdischen Motive des Handelns, so weit sie den ausserweltlichen Standpunkt nicht beeinträchtigen, sondern sich zu ihm als völlig gleichgültig verhalten, schliessen sich Erklärungen über das neue zum Handeln treibende Motiv, welches dann eintritt, wenn der ausserweltliche Standpunkt nicht nur erstrebt, sondern auch wirklich erreicht wird. Die Seele, welche ihn erreicht, findet sich auf ihm in einer wesentlichen Verknüpfung mit allen anderen Seelen stehend, so dass das Schicksal keiner Seele ihr fremd erscheint, das Schicksal einer jeden sie unmittelbar selbst mit angeht. Dieser erleuchtete Blick erzeugt die Gesinnung eines allgemeinen Wohlwollens, einer geschärften Mitempfindung für Freude und Schmerz aller Wesen, unabhängig davon, ob diese uns ebenfalls wieder Wohlwollen zeigen oder nicht.

Matth. 22, 37. Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen u. s. w. 38. Dies ist das vornehmste und grösste Gebot. 39. Das andere aber ist dem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. Marc. 12,30. Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzem Herzen u. s. w. Das ist das vornehmste Gebot. 31. Und das andere ist dem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. Joh. 13, 34. Ein neu Gebot gebe ich euch, dass ihr euch unter einander liebet, wie ich euch geliebet habe, auf dass auch ihr einander lieb habet. 35. Dabei wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe unter einander habet.

Joh. 14, 21. Wer meine Gebote hat, und hält sie, der ist es, der mich liebet. Wer mich aber liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben, und mich ihm offenbaren. 23. Wer mich liebt, der wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen. 15, 9. Gleichwie mich mein Vater liebet, also liebe ich euch auch. Bleibet in meiner Liebe. 10. So ihr meine Gebote haltet,

so bleibet ihr in meiner Liebe: gleichwie ich meines Vaters Gebote halte, und bleibe in seiner Liebe. 12. Das ist mein Gebot, dass ihr euch unter einander liebet, gleichwie ich euch liebe. 13. Niemand hat grössere Liebe, denn die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde. 14. Ihr seid meine Freunde, so ihr thut, was ich euch gebiete. 15, 17. Das gebiete ich euch, dass ihr euch unter einander liebet.

Luc. 6, 27. Liebet eure Feinde, thut denen wohl, die euch hassen. 28. Segnet die, so euch verfluchen, bittet für die, so euch beleidigen. 29. Und wer dich schlägt auf einen Backen, dem biete den andern auch dar; und wer dir den Mantel nimmt, dem wehre nicht auch den Rock. 30. Wer dich bittet, dem gieb; und wer dir das deine nimmt, da fordere es nicht wieder. 31. Und wie ihr wollet, dass euch die Leute thun sollen, also thut ihnen gleich auch ihr. 35. Doch aber liebet eure Feinde, thut wohl und leihet, dass ihr nichts dafür hoffet; so wird euer Lohn gross sein, und werdet Kinder des Allerhöchsten sein. Denn Er ist gütig über die Undankbaren und Boshaften.

1. Cor. 13, 1. Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönend Erz oder eine klingende Schelle. 3. Und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe, und liesse meinen Leib brennen, und hätte der Liebe nicht, so wäre mir's nichts nütze. 4. Die Liebe ist langmüthig und freundlich, die Liebe eifert nicht, die Liebe treibt nicht Muthwillen, sie blähet sich nicht. 5. Sie stellt sich nicht ungeberdig, sie sucht nicht das ihre, sie lässt sich nicht erbittern, sie trachtet nicht nach Schaden. 7. Sie verträgt alles, sie glaubet alles, sie hoffet alles, sie duldet alles. 8. Die Liebe höret nimmer auf, so doch Weissagungen aufhören werden, und die Sprachen aufhören werden, und das Erkenntniss aufhören wird. 13. Nun aber bleibet Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die grösste unter ihnen.

Socialer Anblick.

Der sociale Anblick im Schema des neuen Menschen ergiebt sich als eine unmittelbare Folge aus dem ethischen

Anblick. Es treffen nämlich nun die drei Bestimmungen des ethischen Anblicks in einem und demselben Resultate zusammen, nämlich das Hinaufstreben auf den ausserweltlichen Standpunkt, das Gleichgültigwerden aller irdischen Güter und irdischen Triebfedern gegen diesen Standpunkt, und drittens das sich bei der Erreichung dieses Standpunktes entzündende Liebesfeuer. Diese drei stehen mit einander in Wechselwirkung. So wie parallel laufende elektrische Ströme von derselben Art und Richtung einander anziehen, so verursacht das gleiche Streben in den Entsagungsgesinnten den unwiderstehlichen Drang einander zu helfen und zu fördern, und umgekehrt werden durch die Befolgung des christlichen Liebegebots überall, wo die Anlage dazu vorhanden ist, Triebfedern in der Seele erweckt, welche nicht dem weltlichen, sondern dem ausserweltlichen Standpunkte angehören. Sobald nun diese Triebfedern erwachen, empfinden sich die von ihnen Getriebenen in diesem gleichen Streben als gleich und einartig. Gegen diese wesentliche Gleichartung ihrer Seelen fallen alle übrigen Verschiedenheiten ihrer Natur als gleichgültig fort, wie die irdischen Triebfedern des Handelns gegen die Triebfeder des ausserweltlichen Standpunktes als gleichgültig wegfallen oder in den Hintergrund treten. Die irdischen Unterschiede bleiben zwar, aber nur noch als geduldete, und diese Duldung reicht genau so weit, als die Duldung der irdischen Triebfedern reicht, nämlich so weit, als sie dem ausserweltlichen Standpunkte in seinem nothwendigen Spielraume keine Beeinträchtigung zufügen. Daher bestehen geduldetermassen fort die Unterschiede von Herr und Knecht, Mann und Weib, Reich und Arm, Gelehrt und Ungelehrt, Jung und Alt, Klug und Einfältig als nothwendige Unterschiede des irdischen Standpunktes, so lange wir noch in diesem Leben verweilen. Aber auf dem Standpunkte des unsterblichen Lebens oder, was dasselbe sagt, im Bereiche der Liebe löschen sich doch auch zugleich diese Unterschiede aus, und wird theilweise und wie im Bilde, so weit es der irdische Zustand verträgt, der ausserweltliche Zustand dargestellt. Es findet bei den irdischen Unterschieden dasselbe Doppelspiel statt wie bei den irdischen Motiven. Sie sind

vorhanden, und werden doch zugleich als nicht vorhanden postulirt. Sie werden daher geduldet, so lange sie nicht stören, aber bei eintretender Störung gegen den ausserweltlichen Standpunkt ignorirt. Die symbolische Sprache der prophetischen Vision hebt daher nicht nur in entschlossener Wortformel die irdischen Unterschiede unter den Reichsgliedern völlig auf, sondern drückt auch durch eigenes Handeln diese Aufhebung aus, während sie doch im gemeinen Leben fortwährend, sowohl im Handeln als im Reden, die unter den Menschen durch Natur und Sitte gegebenen Unterschiede nach Recht und Billigkeit anerkennt.

Aufhebung socialer Unterschiede.

Luc. 22, 25. Die weltlichen Könige herrschen, und die Gewaltigen heisst man gnädige Herren. 26. Ihr aber nicht also. Sondern der grösste unter euch soll sein wie der jüngste, und der vornehmste wie ein Diener. 27. Denn welcher ist der grösste? Der zu Tische sitzt, oder der da dient? Ist es nicht also, dass der zu Tische sitzet? Ich aber bin unter euch wie ein Diener. Matth. 20, 25. Ihr wisset, dass die weltlichen Fürsten herrschen, und die Oberherren haben Gewalt. 26. So soll es nicht sein unter euch. Sondern so jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener. 27. Und wer da will der vornehmste sein, der sei euer Knecht. 28. Gleichwie des Menschen Sohn ist nicht gekommen, dass er ihm dienen lasse, sondern dass er diene, und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele. Marc. 10, 42. Ihr wisset, dass die weltlichen Fürsten herrschen, und die Mächtigen unter ihnen haben Gewalt. 43. Aber so soll es unter euch nicht sein. Sondern welcher will gross werden unter euch, der soll euer Diener sein. 44. Und welcher unter euch will der vornehmste werden, der soll aller Knecht sein. 45. Denn auch des Menschen Sohn ist nicht gekommen, dass er ihm dienen lasse, sondern dass er diene, und gebe sein Leben zur Bezahlung für Viele. Joh. 13, 5. Danach goss er Wasser in ein Becken, hub an den Jüngern die Füsse zu waschen, und trocknete sie mit dem Schurz, damit er umgürtet war. 12. Da er nun ihre Füsse gewaschen

hatte, nahm er seine Kleider, und setzte sich wieder nieder, und sprach abermal zu ihnen: Wisset ihr, was ich euch gethan habe? 13. Ihr heisst mich Meister und Herr, und saget recht daran; denn ich bin es auch. 14. So nun ich, euer Herr und Meister, euch die Füsse gewaschen habe, so sollet ihr euch auch unter einander die Füsse waschen. 15. Ein Beispiel habe ich euch gegeben, dass ihr thut, wie ich euch gethan habe.

Politischer Anblick.

Sobald der eben geschilderte Socialismus eines von ausserweltlichen Motiven beherrschten Menschheitlebens in Wirksamkeit tritt, so tritt damit das Reich Gottes auf Erden in Wirksamkeit. Das Reich Gottes heisst das Himmelreich, weil es nicht auf dem Standpunkte der Erde oder des Irdischen, sondern auf dem ausserweltlichen Standpunkte, als dem des Himmels errichtet ist, nicht auf irdischen Gesetzen, sondern auf einem himmlischen Princip beruht. Das Himmelreich ist ebensowohl auf Erden als im Himmel. Der unsterbliche Zustand der Seele gehört ebensowohl zu ihm, als der irdische Zustand derselben. Denn Christus ist das Haupt des Reiches, von welchem aus die Glieder immerwährend ihre Beseelung empfangen. Die von der Erde abscheidende Seele scheidet damit nicht aus dem Reiche, sondern wird in höhere Grade desselben emporgehoben. Denn das himmlische Reich ist nicht von dieser Welt, sondern vom Wesen der Unsterblichkeit. Aber so weit sich seine Principien auf Erden vollziehen, ist es doch auch nicht bloss ein Reich des Jenseits, sondern zugleich ein Reich des Diesseits, welches immer sogleich entsteht, sobald sich die Principien von innen heraus im Irdischen zu vollziehen anfangen, dagegen sich sogleich wieder in den Himmel zurückzieht, sowie diese Principien auf Erden zu wirken aufhören. Daher kann man auch niemals sagen, das Reich sei hier, oder das Reich sei dort, weil das Reich niemals in eine äussere Fassung, in ein äusseres Gesetz eingeschlossen werden kann. Aber ein Reich, was auf ein äusserliches politisches Gesetz verzichtet, verzichtet damit noch nicht zugleich auf eine äusserliche politische Existenz, sondern nur auf eine an äusserliche Gesetze gebundene

Existenz. Es selbst kann sich durchaus nicht an Staatsgesetze festbinden. Dagegen können sich Staaten auf Erden vermöge neuer Gesetze, die sie sich geben, an das Himmelreich festbinden, indem sie bei diesen Gesetzen das Princip des Himmelreiches zur leitenden Richtschnur nehmen. Solch ein Staat, welcher seine Gesetze genau den Principien des himmlischen Reiches gemäss einrichtete, würde zwar nie mit dem Himmelreiche selbst verwechselt werden dürfen, welches schlechterdings kein Gesetz, sondern nur die Freiheit der Kinder Gottes kennt, wohl aber würde ein solches genannt werden dürfen ein irdischer Leib, bereitet und geschickt, das Reich Christi auf Erden zu schirmen, zu tragen, anzufachen und zu verbreiten. Ein solches wäre ein himmlisches Reich in abgeleiteter Bedeutung, und ein solches hat Jesus ohne Zweifel ebenfalls gründen wollen, weil nur das Bestehen eines solchen dem freiwilligen Hervortreten des Himmelreiches in erstwesentlicher und eigentlicher Bedeutung den gehörigen Schutz verleihen kann. Dahingegen war Jesus ferne davon, in Beziehung auf das Reich in sekundärer Bedeutung irgend ein Gesetz zu geben, vielmehr beziehen sich alle seine ausdrücklichen Vorschriften immer nur auf die Principien des Reiches in der erstwesentlichen Bedeutung des Wortes. Wenn er dagegen von einem Gerichte redet, welches durch seine Reichsgründung erfolgen wird über die bisherigen Reiche, wenn er von einer Erlösung von Ungerechtigkeit spricht, welche durch Ausbreitung seines Reiches erfolgen wird, wenn er von Strafen spricht, welche die Städte treffen werden, welche sich der Ausbreitung des Reiches widersetzen, und wenn er selbst nach Art der Propheten in symbolischer Handlung die Geissel zur Hand nimmt und den Tempel von den zum blutigen Opfercult gehörigen Attributen, nämlich von den Geldwechslern und Taubenkrämern, reinigt, so deutet dieses Alles auch mit auf ein äusserliches Reich, das gegründet werden soll, dessen Gesetzgebung aber der Zukunft und der eigenen Erleuchtung durch den Geist der Wahrheit überlassen bleibt, welche in dem Reiche in erstwesentlicher Bedeutung herrschen wird, auf welches zuletzt doch Alles einzig und allein ankommt.

Inwendiger Anblick.

Dem auswendigen Anblick des Reiches, wie er sich in einem ethischen, socialen und politischen Typus ausprägt, tritt nun ein inwendiger Anblick desselben zur Seite, welcher jenen an Wichtigkeit so weit übertrifft, als das Auswendige vom Inwendigen überhaupt an Wichtigkeit übertroffen wird. Denn das Auswendige ist nur so weit lebendig und gesund, als es vom inneren Leben durchdrungen, als es selbst die einfache und unverschrobene Ausprägung eines inneren Zustandes ist. Der innere Zustand ist es daher, auf welchen zuletzt allein Alles ankommt. Ist der innere Zustand, die psychische Organisation des Reiches gegeben, so folgt aus ihm alle äusserliche Erweisung desselben ganz von selbst, und lässt sich nicht einen Augenblick zurückhalten, während der äussere Anblick des Reiches in Sitten, Mienen und Geberden sich vielleicht bis auf einen gewissen Grad herstellen liesse ohne das Innere, aber dann freilich nur als ein nachgemachtes und vergängliches Lebensgebilde ohne Werth und ohne nachhaltige Lebensfähigkeit. Es ist ein in der Politik, auch in der des heutigen Tages, noch immer fremdartig klingendes, und doch vollkommen wahres Wort, dass das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens auf Erden nicht in äusserlichen Mienen und Geberden, nicht in äusserlicher Gesetzgebung an den Menschen herangebracht werden kann, sondern zuvor in seinem eigenen Innern, in seiner Seele sich aufbauen und Bahn brechen muss. Aber eben so wahr ist es, dass das Reich Gottes auf Erden unmöglich ein bloss inneres Reich sein kann, weil, sobald die innere oder psychische Organisation des Reichskörpers im Zuge und in voller Funktion begriffen ist, dann auch die ethischen, socialen und politischen Wirkungen hiervon nach aussen sich eben so wenig zurückhalten lassen als die Bewegung des Kolbens an einem geheizten Dampfkessel oder als die Bewegung der Pflanzensäfte bei steigender Frühlingswärme.

Nun trat aber die innere Organisation des Reiches nicht eher in lebendige Wirksamkeit, als bis am Pfingsttage die Jünger den heiligen Geist empfingen und dadurch mit einem

entschlossenem und selbstständigem Muthe für Gründung und Ausbreitung des Reiches erfüllet wurden, welcher ihnen vor dieser Zeit noch ganz und gar gemangelt hatte. Daher darf man die inwendige Organisation des Reiches, soweit sie die Reichsglieder auf Erden oder die sichtbare Bethätigung des Reichskörpers betrifft, auch die Organisation des heiligen Geistes nennen, indem der heilige Geist oder der Geist der Wahrheit es ist, welcher diejenige Einigung mit Gott unter den Reichsgliedern bewirkt, vermöge deren sie als Glieder eines zusammenhängenden Reichskörpers oder als Glieder Christi erscheinen.

Zunächst muss der Blick auf das Schema vom inwendigen Reichsorganismus oder vom Organismus des heiligen Geistes im allgemeinen befestigt werden.

Inwendiger Reichsorganismus.

Joh. 15, 1. Ich bin ein rechter Weinstock und mein Vater ein Weingärtner. 2. Einen jeglichen Reben an mir, der nicht Frucht bringt, wird er wegnehmen. 4. Bleibet in mir und ich in euch. Gleich wie der Rebe kann keine Frucht bringen von ihm selber, er bleibe denn am Weinstock, also auch ihr nicht, ihr bleibet denn in mir. 5. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt, und ich in ihm, der bringt viel Frucht, denn ohne mich könnt ihr nichts thun. 7. So ihr in mir bleibet, und meine Worte in euch bleiben, werdet ihr bitten was ihr wollet, und es wird euch widerfahren.

Joh. 17, 21. Auf dass sie alle eins seien, gleich wie du, Vater, in mir und ich in dir; dass auch sie in uns eins seien, auf dass die Welt glaube, du habest mich gesandt. 22. Und ich habe ihnen gegeben die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, dass sie eins seien, gleich wie wir eins sind. 23. Ich in ihnen und du in mir, auf dass sie vollkommen seien in eines, und die Welt erkenne, dass du mich gesandt hast, und liebest sie, gleichwie du mich liebest.

Matth. 18, 19. Wo zween unter euch eines werden auf Erden, warum es ist, das sie bitten wollen, das soll ihnen widerfahren, von meinem Vater im Himmel. 10. Denn wo

zween oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen. 28, 20. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage, bis an der Welt Ende.

1. Joh. 3, 24. Und wer seine Gebote hält, der bleibet in ihm, und er in ihm. Und daran erkennen wir, dass er in uns bleibt, an dem Geiste, den er uns gegeben hat. 4, 12. So wir uns untereinander lieben, so bleibet Gott in uns, und seine Liebe ist völlig in uns. 13. Daran erkennen wir, dass wir in ihm bleiben, und er in uns, dass er uns von seinem Geiste gegeben hat.

1. Cor. 12, 12. Denn gleichwie Ein Leib ist, und hat doch viele Glieder, alle Glieder aber Eines Leibes, wiewohl ihrer viele sind, sind sie doch Ein Leib: also auch Christus. 13. Denn wir sind durch Einen Geist alle zu Einem Leibe getauft, wir seien Juden oder Griechen, Knechte oder Freie; und sind alle zu Einem Geiste getränkt. 14. Denn auch der Leib ist nicht Ein Glied, sondern viele. 15. So aber der Fuss spräche: Ich bin keine Hand, darum bin ich des Leibes Glied nicht; sollte er um deswillen nicht des Leibes Glied sein? 16. Und so das Ohr spräche: Ich bin kein Auge; darum bin ich nicht des Leibes Glied; sollte es um deswillen nicht des Leibes Glied sein? 17. Wenn der ganze Leib Auge wäre, wo bliebe das Gehör? So er ganz das Gehör wäre, wo bliebe der Geruch? 20. Nun aber sind der Glieder viele, aber der Leib ist Einer. 21. Es kann das Auge nicht sagen zu der Hand: Ich bedarf dein nicht; oder wiederum das Haupt zu den Füssen: Ich bedarf euer nicht. 22. Sondern vielmehr die Glieder des Leibes, die uns dünken die schwächsten zu sein, sind die nöthigsten. 23. Und die uns dünken die unehrlichsten zu sein, denenselbigen legen wir am meisten Ehre an; und die uns übel anstehen, die schmückt man am meisten. 26. Und so Ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und so ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit. 27. Ihr seid aber der Leib Christi, und Glieder, ein jeglicher nach seinem Theil.

Ephes. 1, 22. Und hat ihn gesetzet zum Haupte der Gemeine über alles. 23. Welche da ist sein Leib, nämlich

die Fülle des, der Alles in Allem erfüllet. 3, 20. Dem aber, der überschwenglich thun kann über alles, das wir bitten oder verstehen, nach der Kraft, die da in uns wirket. 21. Dem sei Ehre in der Gemeine, die in Christo Jesu ist, zu aller Zeit. 4, 11. Und er hat etliche zu Aposteln gesetzt, etliche aber zu Propheten, etliche zu Evangelisten, etliche zu Hirten und Lehrern. 12. Dass die Heiligen zugerichtet werden zum Werke des Amts, dadurch der Leib Christi erbauet werde. 13. Bis dass wir alle hinan kommen zu einerlei Glauben und Erkenntniss des Sohnes Gottes, und ein vollkommener Mann werden, der da sei in dem Maasse des vollkommenen Alters Christi. 15. Lasset uns aber rechtschaffen sein in der Liebe, und wachsen in allen Stücken an dem, der das Haupt ist, Christus. 16. Aus welchem der ganze Leib zusammengefügt, und ein Glied am andern hängt, durch alle Gelenke, dadurch eines dem andern Handreichung thut, nach dem Werke eines jeglichen Gliedes in seinem Maasse, und machet, dass der Leib wächst zu seiner selbst Besserung, und das alles in der Liebe. 5, 23. Denn der Mann ist des Weibes Haupt, gleichwie Christus ist das Haupt der Gemeine, und er ist seines Leibes Heiland. 29. Denn niemand hat jemals sein eigenes Fleisch gehasst, sondern er nähret es und pfleget sein, gleichwie auch der Herr die Gemeine. 30. Denn wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch, und von seinem Gebeine. 31. Um deswillen wird ein Mensch verlassen Vater und Mutter, und seinem Weibe anhangen, und werden zwei Ein Fleisch sein. 32. Das Geheimniss ist gross; ich sage aber von Christo und der Gemeine.

Col. 1, 24. Nun freue ich mich in meinem Leiden, dass ich für euch leide, und erstatte an meinem Fleische, was noch mangelt an Trübsalen in Christo, für seinen Leib, welcher ist die Gemeine. 2, 18. Lasset euch niemand das Ziel verrücken, der nach eigener Wahl einhergehet in Demuth und Geistlichkeit der Engel. 19. Und hält sich nicht an dem Haupte, aus welchem der ganze Leib durch Gelenke und Fugen Handreichung em-

pfängt und an einander sich hält, und also wächst zur göttlichen Grösse.

Die Einverleibung.

Für die Einverleibung der einzelnen Glieder in den inneren Zusammenhang des unsterblichen Reichskörpers und des gesammten Körpers in den organischen Verband mit seinem Haupte giebt es drei Symbole, auf denen ein grosser Nachdruck liegt, nämlich das Symbol des Bräutigams, der himmlischen Speise und der Wiedergeburt. Das erste geht auf das Verhältniss des Hauptes zu den Gliedern, das zweite geht auf den Einfluss, welchen die Glieder vom Haupte her empfangen, das dritte auf die Veränderung, welche durch diesen empfangenen Einfluss jedes Glied in sich selbst erfährt.

Der Bräutigam.

So wie der Bräutigam der bewerbende, die Braut aber der angeworbene Theil ist, und so wie der Bräutigam der vorangehende und tonangebende, die Braut aber der nachfolgende und angeleitete Theil ist, ähnlich ist es im Verhältniss des Reichshauptes zu den Reichsgliedern. Hierdurch wird dieses Symbol verständlich genug.

Matth. 9, 14. Indess kamen die Jünger Johannes zu ihm, und sprachen: Warum fasten wir und die Pharisäer so viel, und deine Jünger fasten nicht? 19. Jesus sprach zu ihnen: Wie können die Hochzeitleute Leid tragen, so lange der Bräutigam bei ihnen ist? Es wird aber die Zeit kommen, dass der Bräutigam von ihnen genommen wird, alsdann werden sie fasten. Marc. 2, 19. Wie können die Hochzeitleute fasten, dieweil der Bräutigam bei ihnen ist? 20. Es wird aber die Zeit kommen, dass der Bräutigam von ihnen genommen wird, dann werden sie fasten. Luc. 5, 34. Ihr möget die Hochzeitleute nicht zum Fasten treiben, so lange der Bräutigam bei ihnen ist. 35. Es wird aber die Zeit kommen, dass der Bräutigam von ihnen genommen wird, dann werden sie fasten. Joh. 3, 27. Johannes antwortete und sprach: Ein Mensch kann nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Him-

mel. 29. Wer die Braut hat, der ist der Bräutigam; der Freund aber des Bräutigams stehet und höret ihm zu, und freuet sich hoch über des Bräutigams Stimme. Dieselbige meine Freude ist nun erfüllt.

Matth. 22, 2. Das Himmelreich ist gleich einem Könige, der seinem Sohne Hochzeit machte. 3. Und sandte seine Knechte aus, dass sie den Gästen zur Hochzeit ruften, und sie wollten nicht kommen. 8. Da sprach er zu seinen Knechten: Die Hochzeit ist zwar bereitet, aber die Gäste waren's nicht werth. 9. Darum gehet hin auf die Strasse und ladet zur Hochzeit, wen ihr findet. 25, 1. Dann wird das Himmelreich gleich sein zehn Jungfrauen, die ihre Lampen nahmen, und gingen aus, dem Bräutigam entgegen. 2. Aber fünfe unter ihnen waren thöricht, und fünfe waren klug. 5. Da nun der Bräutigam verzog, wurden sie alle schläfrig und entschliefen. Zur Mitternacht aber ward ein Geschrei: Siehe, der Bräutigam kommt, gehet aus, ihm entgegen. 10. Und da sie hingingen zu kaufen, kam der Bräutigam; und welche bereit waren, gingen mit ihm hinein zur Hochzeit; und die Thür ward verschlossen. Luc. 12, 35. Lasset eure Lenden umgürtet sein, und eure Lichter brennen. 36. Und seid gleich den Menschen, die auf ihren Herrn warten, wenn er aufbrechen wird von der Hochzeit, auf dass, wenn er kommt und anklopfet, sie ihm bald aufthun.

Apokal. 22, 17. Und der Geist und die Braut sprechen: Komm. Und wer es höret: der spreche: Komm. Und wer dürstet, der komme, und wer da will, der nehme das Wasser des Lebens umsonst.

Die himmlische Speise.

Der innere belebende Einfluss, welchen die Glieder des Reiches aus dem Haupte empfangen, wird auf symbolische Art als eine Ernährung dargestellt. Das Fleisch und Blut der Glieder wird vermöge ihres Zusammenhanges mit dem Haupte dem Fleisch und Blut des Hauptes verähnlicht, oder die Glieder eignen sich vermöge dieses lebendigen Zusammenhanges das Fleisch und Blut des Hauptes selber an, gehen

selbst in neues Fleisch und Blut über mit Verlust ihres alten Fleisches und Blutes.

Joh. 4, 13. Wer dieses Wasser trinkt, den wird wieder dürsten. 14. Wer aber das Wasser trinken wird, dass ich ihm gebe, den wird ewiglich nicht dürsten, sondern das Wasser das ich ihm geben werde, das wird in ihm ein Brunn des Wassers werden, das in das ewige Leben quillt. 6, 27. Wirket Speise, nicht die vergänglich ist, sondern die da bleibet in das ewige Leben, welche euch des Menschen Sohn geben wird; denn denselbigen hat Gott der Vater versiegelt. 32. Moses hat euch nicht Brod vom Himmel gegeben, sondern mein Vater giebt euch das rechte Brod vom Himmel. 33. Denn dies ist das Brod Gottes, das vom Himmel kommt, und giebt der Welt das Leben. 35. Ich bin das Brod des Lebens. Wer zu mir kommt, den wird nicht hungern, und wer an mich glaubet, den wird nimmermehr dürsten. 48. Ich bin das Brod des Lebens. 50. Dies ist das Brod, das vom Himmel kommt, auf dass, wer davon isset, nicht sterbe. 51. Ich bin das lebendige Brod vom Himmel gekommen, wer von diesem Brode essen wird, der wird leben in Ewigkeit. Und das Brod, das ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt. 53. Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschen Sohnes, und trinken sein Blut, so habet ihr kein Leben in euch. 54. Wer mein Fleisch isset, und trinkt mein Blut, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage aufwecken. 55. Denn mein Fleisch ist die rechte Speise, und mein Blut ist der rechte Trank. 56. Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der bleibet in mir und ich in ihm. 57. Wie mich gesandt hat der lebendige Vater, und ich lebe um des Vaters willen; also wer mich isset, derselbige wird auch leben um meinetwillen. 58. Dies ist das Brod, das vom Himmel gekommen ist, nicht wie eure Väter haben Manna gegessen, und sind gestorben. Wer dies Brod isset, der wird leben in Ewigkeit. 7, 37. Wen da durstet, der komme zu mir und trinke. 38. Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, von des Leibe werden Ströme des lebendigen Wassers fliessen. 39. Das sagte er aber von dem Geiste, welchen empfangen

sollten, die an ihn glaubten; denn der heilige Geist war noch nicht da, denn Jesus war noch nicht verklärt.

Matth. 26, 26. Nehmet, esset; das ist mein Leib. 28. Das ist mein Blut des neuen Testaments, welches vergossen wird für viele, zur Vergebung der Sünden. 29. Ich werde von nun an nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken, bis an den Tag, da ich es neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich. Marc. 14, 22. Nehmet, esset, das ist mein Leib. 24. Das ist mein Blut des neuen Testaments, das für viele vergossen wird. 25. Wahrlich ich sage euch, dass ich hinfort nicht trinken werde vom Gewächse des Weinstocks, bis auf den Tag, da ich's neu trinke im Reiche Gottes. Luc. 22, 19. Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; das thut zu meinem Gedächtniss. 20. Das ist der Kelch, das neue Testament in meinem Blut, das für euch vergossen wird. 1. Cor. 11, 24. Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird; solches thut zu meinem Gedächtniss. 25. Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blut. Solches thut, so oft ihr es trinket, zu meinem Gedächtniss. 26. Denn so oft ihr von diesem Brod esset und von diesem Kelch trinket, sollt ihr des Herrn Tod verkündigen, bis dass er kommt.

Die Wiedergeburt.

Die Umwandlung, welche in den Gliedern des Reiches dadurch vor sich geht, dass sie sich mit dem Haupte vereinigen, oder dass sie die himmlische Speise zur Umgestaltung ihres eigenen Fleisches und Blutes in sich aufnehmen, wird als eine Wiedergeburt bezeichnet, und zwar als eine Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste. Das neue Fleisch und Blut ist folglich nicht das bloss umgeänderte alte Fleisch und Blut, sondern es wird mit allmäliger Ausstossung des alten Menschen ein völlig neuer Mensch von oben her in den alten hinein geboren.

Joh. 3, 3. Es sei denn, dass jemand von neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht sehen. 5. Es sei denn, dass jemand geboren werde aus dem Wasser und Geiste, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen.

6. Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch, und was vom Geist geboren wird, das ist Geist. 8. Der Wind bläset wo er will, und du hörst sein Sausen wohl, aber du weisst nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt. Also ist ein jeglicher der aus dem Geist geboren ist. 13. Und niemand fährt gen Himmel, denn der vom Himmel hernieder gekommen ist, nämlich des Menschen Sohn, der im Himmel ist.

Die Sohnschaft.

Die Sohnschaft ist der Gipfel oder die Vollendung des inwendigen Anblickes der Reichsorganisation. Ein völlig Wiedergeborener darf mit dem Namen eines Sohnes oder eines Christus bezeichnet werden, als ein solcher, in welchem der himmlische Mensch oder der Christus zum Leben und zur Vollgeburt gelangt ist. Er ist durch Mittheilung des himmlischen Fleisches und Blutes in dasselbe Fleisch und Blut umgewandelt worden, aus welchem das Haupt des Reiches besteht. Er ist folglich mit dem Haupte des Reiches von gleicher Qualität und Beschaffenheit. Der Unterschied zwischen ihnen ist zwar noch immer der, dass der wiedergeborene Mensch als ein Glied des Reiches auf Erden lebt, während der Erstgeborene der Söhne als das Haupt des Reiches in das unsterbliche Leben zurückgewichen ist. Aber dieser Unterschied hebt sich ebenfalls dann auf, wenn das Reichsglied von der Erde entweicht, um sich in den himmlischen Wohnungen des Vaters mit dem Reichshaupte völlig zu einigen und mit ihm geeinigt an seiner Herrschaft Theil zu nehmen. Die vollständig zutreffende Bezeichnung für den vollkommen wiedergeborenen Menschen ist daher, ein Christus oder göttlicher Sohn im Zustande der Erniedrigung zu sein, wie auch der Erstgeborene der Söhne, so lange er auf Erden lebte, noch im Zustande der Erniedrigung war, und erst dann, als er in die Wohnungen des Vaters zurückkehrte, in den Zustand seiner Vollendung als Haupt des Reiches oder als Herrscher über das Reich gelangte. So auch werden die anderen Wiedergeborenen nach vollendeter Erdenlaufbahn in die Wohnungen des Vaters und damit in den Zustand gelangen, Mitherrscher am Reiche zu sein. Der

Sinn dieser Rückkehr wird durch den Zusammenhang der hier gegebenen Begriffe genau bestimmt. Sie besteht in dem Hinaufgehobenwerden der Seele in diejenigen väterlichen Wohnungen, aus denen das himmlische Fleisch und Blut, welches sie als den neuen Menschen in sich aufgenommen und sich selbst dadurch verinnerlicht hat, in sie herabgeflossen ist. Dieses Fleisch und Blut, als die Speise des heiligen Geistes, kehrt nun zurück an den Ort, woher es genommen ist und wohin es gehört, und zieht den Sohn, oder die Seele, deren innerstes Wesen oder eigentliches neugeborenes Ich in demselben besteht, mit sich empor in die Wohnungen des herrschenden Zustandes oder des Hauptes. Die wiedergeborene Seele oder der Sohn kehrt daher nach vollendetem Erdenleben nur ganz zurück in die Wohnorte, aus denen sie stammt, oder aus denen sie herabgekommen ist, aber sie kehrt dahin nicht in derjenigen Gestalt oder in derjenigen Organisationsform zurück, in welcher sie von dort herabgekommen ist. Es ist, wie wenn die Lehre, nachdem sie vom Lehrstuhle herab aus dem Munde des Lehrers in den Geist des Schülers gedrungen ist, und dort eine Gestalt gewonnen hat, aufs neue zum Lehrstuhl, von welchem sie ausgegangen ist, zurückkehrt, indem der Schüler zum Lehrer wird und durch seine Belehrung neue Schüler weckt. Nur mit dem Unterschiede, dass, was hier eine Sache der äusseren Mittheilung, dort eine Sache der inneren Belebung ist, so dass die Seele nicht eine blosse Lehre, sondern ein neues Leben, ein neues Bewusstsein, ein gesteigertes Ich eingegossen bekommt, welches zwar dahin zurückkehrt, woher es stammt, aber nicht in jener allgemeinen Form einer geistigen Speise, in welcher es von dorther stammt, sondern in der neuen und individualisirten Gestalt, welche es als inwendiges Lebensprincip einer dadurch wiedergeborenen Seele gewonnen hat. Nur so kann dieses Verhältniss im konsequenten Zusammenhange der hier gegebenen Begriffe vernunftgemäss vorgestellt werden, und es ist auch durchaus kein hinreichender Grund vorhanden, warum wir uns dieses Verhältniss beim erstgeborenen Sohne des Reiches anders vorstellen sollten, als bei den nachgeborenen Söhnen. Es ist

zwischen ihnen bloss der Unterschied, dass der erste dasselbe Werk begann, welches die anderen fortsetzen, und dass also die anderen als blosse Nachahmer eines bereits eingeleiteten Werkes es um so viel leichter haben, als das Verdienst des erstgeborenen Sohnes als des Anfängers und Urhebers vom Werke ein grösseres ist.

Joh. 14, 23. Wer mich liebet, der wird mein Wort halten; und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen, und Wohnung bei ihm machen. Luc. 15, 11. Ein Mensch hatte zween Söhne. 12. Und der jüngste unter ihnen sprach zum Vater: Gieb mir, Vater, das Theil der Güter, das mir gehöret. Und er theilete ihnen das Gut. 14. Da er nun alles das Seine verzehret hatte, ward eine grosse Theuerung durch dasselbige ganze Land; und er fing an zu darben. 16. Und er begehrte seinen Bauch zu füllen mit den Trebern, die die Säue assen, und niemand gab sie ihm. 17. Da schlug er in sich und sprach: Wie viel Tagelöhner hat mein Vater, die Brod die Fülle haben, und ich verderbe im Hunger. 18. Ich will mich aufmachen, und zu meinem Vater gehen, und zu ihm sagen: Vater, ich habe gesündigt in dem Himmel und vor dir. 29. Und ich bin fort nicht mehr werth, dass ich dein Sohn heisse; mache mich als einen deiner Tagelöhner. 20. Und er machte sich auf, und kam zu seinem Vater. Da er aber noch fern von dannen war, sahe ihn sein Vater, und jammerte ihn, lief und fiel ihm um seinen Hals, und küssete ihn.

Der beseligende Glaube.

Der Glaube ist ein mit der Sohnschaft enge zusammenhängender Begriff. Denn es werden als seine Folgen und Merkmale alle die Wunderwirkungen gepriesen, welche der erstgeborene Sohn als die Zeichen seiner Sohnschaft kund gab. Es wird folglich unter dem Glauben nichts geringeres verstanden, als das vollkommene Erfülltsein mit dem heiligen Geiste oder die volle Wiedergeburt. Diese Wiedergeburt kann der Mensch aus sich selbst nicht vollziehen, sondern sie wird durch das Wirken des heiligen Geistes in ihm vollzogen, welcher ihm die himmlische Speise aus Gott, das

himmlische Fleisch und Blut zu geniessen giebt. Die Seele verhält sich also im Glauben empfangend, aber dabei doch zugleich im höchsten Grade aktiv, ähnlich wie einer, der nach Beute jagt, und die Beute als Lohn seiner Anstrengung empfängt, hierbei in höchster Anspannung thätig ist, obgleich er die Beute, welche er empfängt, nicht aus sich selbst hervorbringt. Man darf daher den Glauben auch bezeichnen als diejenige spontane Bethätigung der Seele, welche stattfinden muss, wenn eine Empfängniss des heiligen Geistes, eine Aneignung der himmlischen Speise und eine Wiedergeburt des inwendigen Menschen erfolgen soll. Da nun die Wiedergeburt ein Einfluss ist, welchen das Glied des Reiches vom Haupte her, oder der noch auf Erden verweilende Sohn vom überweltlichen oder unsterblichen Standpunkte her empfängt, so wird dieser Empfängniss die Erhebung auf den überweltlichen Standpunkt als eine vom Menschen selbst zu vollziehende That vorangehen müssen. Und da die vom Menschen selbst zu vollziehende That, welche der Wiedergeburt als ihre unumgängliche Bedingung vorausgehen muss, der Glaube genannt wird, so kann unter Glaube unmöglich etwas anderes verstanden werden, als derjenige spontane Willensakt, vermöge dessen sich das Gemüth des Menschen vom inweltlichen auf den überweltlichen oder ausserweltlichen Standpunkt versetzt, welches auch als ein der Welt Entsagen, der Welt Absterben, die Welt Hassen bezeichnet wird. Diese Verneinung des Irdischen als des Nichtigen ist die Anfrage, auf welche dann die Wiedergeburt als die bejahende Antwort folgt. Die Anfrage steht in des Menschen Macht, nicht aber die Antwort darauf. Doch wird die Antwort jedem ernstlich Anfragenden verheissen und zugesagt. Der Wille des Menschen entschliesst sich im Glauben dazu, der Welt das Antlitz abzukehren, und die Folge davon ist, dass dem verlorenen Sohne der Vater sogleich sein Antlitz zukehrt durch Mittheilung des heiligen Geistes, durch Schmückung mit dem himmlischen Kleide und Ringe, und Mittheilung der Speise und des Trankes vom himmlischen Gastmahl. Dass die Emporhebung des Willens auf den ausserweltlichen Standpunkt der Glaube heisst, und dass in diesem Sinne

die Seligkeit des Menschen ganz in seiner eigenen Hand liegt, geht auch daraus hervor, dass derjenige der Gläubige genannt wird, welcher des Herren Gebote hält. Denn die Gebote des Herrn sind nichts als Sittenvorschriften, gegeben vom ausserweltlichen Standpunkte her nach der Art, wie äussere Umstände und Veranlassungen dazu eine zufällige Gelegenheit gaben. Daher kann dann auch wieder der Glaube dem Gesetz, der Gerechtigkeit, den guten Werken als etwas Höheres mit Recht entgegengesetzt werden. Denn er besteht nicht in der blossen äusserlichen Ausführung dessen, was mit dem ausserweltlichen Standpunkte stimmt, und was auch im einzelnen Falle wohl aus einem ganz anderen Motive geschehen sein könnte. Sondern er besteht in der Erreichung des ausserweltlichen Standpunktes selbst durch eine Willensrichtung im innersten Gemüthe, verbunden mit der festen Zuversicht, dass, wenn die Willensanstrengung nur mit einem festen Ernst gemacht wird, auch die Beantwortung derselben von Seiten des unsterblichen Lebens nicht ausbleiben wird. Diese Zuversicht liegt zwar nicht schon im Begriffe jener Willensanstrengung. Aber sie steht mit ihr in einem Zusammenhange, welcher sich in der Wirklichkeit nicht trennen lässt. Denn ohne diese Zuversicht wird dem Willen schwerlich im Ernste die Richtung sich mittheilen, vermöge deren er sich von der Welt und ihren Triebfedern abwendet, und dadurch dem ausserweltlichen Standpunkte und seinen Triebfedern mit einer völligen Entschiedenheit zukehrt.

Die im Vorigen gegebene Darstellung des christlichen Menschheitstypus lehnt sich an den Buchstaben des in allen seinen Theilen so sehr problematischen überlieferten Wortes so genau an, als sie sich überhaupt anlehnen durfte, sollte nicht die unter allen Umständen streng zu bewahrende Uebereinstimmung mit dem spekulativen Vernunftbegriff Schaden leiden. Denn ein solcher Schaden ist unvermeidlich, sobald man das Schriftwort nicht mit dem Werkzeuge der Vernunft und des Nachdenkens, sondern bloss mit dem Werkzeuge der sinnlichen Wahrnehmung und des Gedächtnisses aufzufassen bestrebt ist.

Wer sich dem letzteren Wege allein ergiebt, der ver-

meidet unmöglich die Klippe der drei Personen oder Ichheiten in Gott, die heutzutage, sowie von jeher, so viele Herzen, welche eigentlich für das Christenthum geschaffen wären, demselben entfremdet hat. Denn bei dieser Lehre hört alle vernunftgemässe Vorstellung auf. Die Forderung, dass wir Jesu Nachfolger sein sollen, wird zum hohlen Wortklang. Einem Gotte nicht folgen zu können, ist jeder Mensch von vornherein entschuldigt. Der unmittelbare Umgang des Menschen mit Gott wird abgeschnitten, dieses Grundrecht seiner geistigen Natur ihm freventlich bestritten. Aus dem Herzensverhältniss zur Gottheit wird eine Liebedienerei und ein Hofstaat gemacht. Man gelangt nicht zu ihm ohne Gunst und besondere Fürsprache. Der Himmel ist hoch, und der Czar ist weit, wie die Russen sagen.

Der zarteste und feinste Punkt, auf welchem eine vernunftgemässe Anschauung des christlichen Menschheittypus als auf ihrer wichtigsten Grundlage schwebt, und von welchem daher das meiste abhängt, ist die Idee der Wiedergeburt. Dieselbe stimmt mit einer vernunftgemässen Vorstellung des Verhältnisses der Menschen zur Gottheit aufs Beste überein, stellt aber auch zugleich, sobald man sie konsequent ausdenkt, einen jeden Menschen in seinem Verhältniss zur Gottheit eben so hoch, als nach der Vorstellung der alten Dogmatik nur allein die Person Jesu darin zu stehen kommt.

Die Wiedergeburt besteht nicht darin, dass unser alter Mensch oder unser altes Ich bloss neue Bestandtheile als Eigenschaften oder Accidentien an sich nimmt, sondern dass in den alten Menschen ein neuer Mensch, in das irdische Ich ein himmlisches Ich wie eine völlig neue Pflanze in einen alten Acker hineingepflanzt oder hineingeboren wird. Da nun das neue Ich, welches in mir geboren wird, keine mir fremde Person ist, sondern ganz nur Ich selbst bin, aber in höherer Entwickelung, so folgt, dass bei dem nicht wiedergeborenen Menschen die höchsten oder centralsten Theile seines Ich ihm selbst verborgen sind. Sie sind vorhanden, aber in der Gottheit, für ihn selbst sind sie noch latent. Er ist daher noch nicht Ich im vollen Sinne des

Wortes; er ist gleichsam erst eine Hülse für sein eigenes Ich, welches dahinein erst geboren werden, oder welches darin aus seiner Latenz erst zur Erscheinung kommen soll. Hieraus folgt nun einerseits, dass die centralen oder absoluten Ich der nicht wiedergeborenen Menschen in der Gottheit verborgen ruhen, anderentheils, dass in den wiedergeborenen Menschen gewisse Theile zur Enthüllung und zum Bewusstsein gelangen, welche in den übrigen in der Latenz und im Unbewusstsein verhüllet bleiben. Die Wiedergeburt besteht folglich darin, dass der Mensch sein eigentliches und wahres Selbst, welchem er bisher entfremdet war, in sich selbst zu erblicken anfängt. Keinem Menschen mangelt dieses eigentliche und wahre Selbst, aber es ist den meisten verborgen und verhüllt, verhüllt in den unerblickten Tiefen der Gottheit. Wenn nun der, welchem sein centrales Ich im Bewusstsein hell wird, eben damit einen Blick in die Tiefen der Gottheit wirft, und sein Wesen als im Wesen der Gottheit begründet und mit ihr geeinigt empfindet, so ist der Inhalt dieser Empfindung, nämlich das Einssein des menschlichen Ich mit der Gottheit, in welcher es enthalten ist, ein Verhältniss, welches bei allen Menschen ohne Ausnahme stattfindet, aber nur bei den Wiedergeborenen zum Bewusstsein kommt. Hier reden nun freilich unsere heiligen Schriften bloss die Sprache der prophetischen Empfindung und nicht die der philosophischen Thatsächlichkeit.

Es findet hier ein ähnlicher Gegensatz statt, als wie zwischen der Sprache der älteren Propheten und der Sprache des neuen Testaments. Wenn Jesus von seinem Einssein mit dem Vater sprach, während die früheren Propheten nur einzelne Besuche vom Herrn als einem ausserhalb seienden zu empfangen glaubten, so war in diesem Punkte der Ausdruck Jesu bereits zur philosophischen Schärfe emporgerückt, während hier die älteren Propheten aus dem blossen prophetischen Instinkte das sprachen, was ihnen momentan erschien. Dagegen finden wir im Punkte der Wiedergeburt diese philosophische Präcision des Ausdruckes mangeln. Es wird nämlich so gesprochen, als ob durch die Wiedergeburt nur allein Jesus seine eigene Person aus dem Vater durch

den heiligen Geist zurückempfinge, und als ob die anderen Menschen etwas Anderes darin empfingen, als ihre eigene Person in ihrer Einheit mit dem Vater oder in ihrer ewigen Begründung im Vater. Da es nun aber nicht möglich ist, dass ich in der Wiedergeburt etwas Anderes in mir wiederfinde als mein eigenes verlorenes höheres Selbst, so ist hierbei der ausgelassene Satz zu ergänzen, dass das höhere oder centrale Ich eines jeden Menschen gleicherweise eins mit der Gottheit und in der Gottheit gegründet sei, dass aber dieses Grundverhältniss aller menschlichen Seelen den meisten Menschen sowohl in ihren Gedanken, als in ihrer unmittelbaren Empfindung verhüllt bleibe.

Ist nun das angegebene Verhältniss das Grundverhältniss bei allen Seelen der Menschen, so sind sie auch alle die ewigen Söhne aus dem Vater der Anlage nach in demselben Sinne, worin Jesus ein ewiger Sohn aus dem Vater in bewusster Empfindung der vollendeten Wiedergeburt war. Dass sie Christi Fleisch und Blut aneignen, kann nur bedeuten, dass das Fleisch und Blut der himmlischen oder unsterblichen Leiber in ihnen zum lebendigen Bewusstsein und zur wirklichen Empfindung gelangt, mit welchem die höheren Personen oder unsterblichen Iche bekleidet sind, welche mit der Gottheit und durch die Gottheit auch untereinander, jede mit jeder, und folglich auch jede mit der Person Jesu eins sind. Dass nach dieser begriffsmässigen Auffassungsweise nicht bloss Jesus, sondern jeder Wiedergeborene nach den Graden seiner Wiedergeburt der Christus sei, und dass folglich Jesus von Nazareth nicht den Namen eines eingeborenen, sondern nur den eines erstgeborenen Sohnes verdiene, lässt sich hier nicht umgehen.

Wo also in diesem Falle der Prophet von einer Mittheilung des heiligen Geistes und dadurch bewirkten Empfängniss einer himmlischen Speise und Wiedergeburt eines neu erzeugten gereinigten Menschen spricht, da erblickt der Philosoph statt dessen eine Aufhellung, Auflichtung oder Bewusstwerdung von bisher schon in der Anlage dagewesenen Theilen der eigenen Seele, welche nur dem Bewusstsein völlig latent oder verborgen, und folglich sowohl dem Bewusst-

sein nach, als den durch das Bewusstsein derselben allererst eintretenden Kraftwirkungen auf den Leib des alten Menschen nach so gut als noch nicht vorhanden waren. Der Unterschied zwischen dem, was so gut als nicht vorhanden ist, und dem, was noch in keiner Beziehung vorhanden ist, wird in der Sprache des Propheten übersprungen. Denn die Sprache des Propheten redet unmittelbar aus der inneren Anschauung heraus, in welcher sich dieser Unterschied, welcher erst dem philosophischen Bewusstsein von Wichtigkeit wird, verwischt.

Christus.

Christus ist dem Bisherigen zufolge nicht der Name für eine Person, sondern für den Zustand aller der Personen, welche durch Einigung mit dem Urgeiste sich auf den überweltlichen Standpunkt erheben, auf welchem sie in eine vollkommene moralische Willenseinigung unter einander gerathen und dieselbe durch Handlungen bethätigen. Weil in dieser Wechselwirkung der geeinigten Personen sich das Gesetz des Urgeistes in seiner Reinheit vollzieht, so ist es der Urgeist in eigener Person, welcher in ihnen handelt, oder so stellen sie in ihrem Thun das Leben des Urgeistes dar, wie es lebt in ihm selber.

Dies ist der eigentliche Sinn der Sache. Im uneigentlichen oder figürlichen Sinn heisst dann aber auch eine jede in den Zustand des Christus erhobene Person selbst ein Christus, nach der Redeweise des Alterthums, die in ein göttliches Leben erhobenen Personen selbst Götter zu nennen. So falsch diese Redeweise ist, ebenso sehr müssen wir sie doch als im Alterthum allgemein verbreitet und allgemein verstanden anerkennen. War man auf diese Weise einmal in das Personificiren des überweltlichen Standpunktes der Einigung hineingerathen, so fehlte nur noch ein Schritt zur völligen Idolatrie. Derselbe vollzog sich leicht und geläufig vermöge der uns auch heutzutage zu Gebote stehenden grammatikalischen Form der Benennungen a potiori, wie sie uns z. B. in sehr deutlich ausgesprochener Form bei den Scholastikern des Mittelalters entgegen tritt. Nannte man

den Philosophen, so meinte man den Aristoteles, obgleich es ausser ihm viele andere Philosophen gegeben hatte und noch gab. Nannte man den Arzt, so meinte man den Galen, obgleich es ausser ihm viele andere Aerzte gegeben hatte und noch gab. Nannte man den Christus, so meinte man den Jesus von Nazareth, obgleich es ausser ihm viele andere Christus gegeben hatte und noch gab.

Gehen wir von diesen schiefen und irreleitenden Benennungen auf die rationelle Urbedeutung des Christus als des überweltlichen Seelenzustandes zurück, in welchen sich der Mensch erheben, und von welchem aus er seine Handlungen reguliren soll, so bezeichnet Christus den idealen Menschen im Menschen, den unsterblichen Menschheitstypus oder Menschencharakter, homo noumenon nach Kant, absolutes Ich bei Fichte, Adam Cadmon bei den Kabbalisten. Christenthum oder Christus ist derjenige menschliche Zustand, in welchem dieser ideale Mensch in ihm sowohl zum Bewusstsein, als zur praktischen Bethätigung gelangt.

Diese Vorstellungsweise der Sache empfiehlt sich besonders dadurch, dass sie dem von der Neuzeit erstiegenen Höhenpunkt ihrer spekulativen Systeme entspricht. Sie empfiehlt sich ebensosehr dadurch, dass nun die widersinnige Verwechselung zwischen dem Jesus und dem Christus wegfällt. Jesus ist nun der Vorangänger unter den Söhnen des Vaters, princeps inter pares. Christus ist das Leben der Söhne im Vater, in welchem die Söhne eins sind, so weit sie sich die Kräfte des heiligen Geistes als des Christus aus dem Vater aneignen.

Will man also noch einen Unterschied machen zwischen 1) Christus, dem Haupte des göttlichen Leibes in der Gemeinde, dessen Glieder die Söhne sind unter dem Vorantritt des Jesus, 2) dem heiligen Geiste als dem Ausspender der moralischen Geisteskräfte an die Menschen, wodurch sie aus verlorenen Söhnen in wiedergeborene Söhne umgewandelt werden, 3) Jahweh Elohim als dem Schöpfer aller Dinge, so kann der Unterschied sich immer nur auf eine dreifache Wirkungsweise beziehen, niemals aber auf verschiedene Personen oder geistige Individuen.

Die Wirkungsweise des Christus in Gestalt des Hauptes am Leibe des Reiches ist, dass er die Glieder, so weit sie dem Reiche bereits angehören, im göttlichen Leben als integrirende Theile desselben festhält.

Die Wirkungsweise des Christus in Gestalt des heiligen Geistes ist, dass er die verlorenen Söhne zur Umkehr weckt durch den Einguss geistiger Ströme der Liebe und des Erbarmens, dass er die schwachen Kräfte stärkt und die Strauchelnden durch die Stimme des Gewissens vom Sturze zurückhält.

Die Wirkungsweise des Christus in Gestalt des Weltschöpfers ist, eine unendliche Fülle von Lebenskräften in der Natur zu wecken, aus deren Walten sich in unaufhörlich erneuerter Fülle geistiges Leben entwickeln kann.

Daher ist der Jesus nur ganz in demselben Sinne mit dem Christus eins zu nennen, als sämmtliche mit Gott geeinigte Söhne mit dem Vater eins und in das Wesen des Vaters aufgenommen zu denken sind.

An diesem Orte zeigt sich deutlich der Fehler, in welchen die Kirche sich sogleich von Anbeginn zu ihrem Schaden verstrickt hat. Zugleich zeigt sich auch dabei, wie nahe die Gefahr lag, in diesen Fehler zu verfallen, worin auch zugleich eine Art von Entschuldigung liegt für alle die, welche darin verfielen.

Der philosophische Begriff des Christus als des Typus der höchsten Menschheit oder des sich vollziehenden Guten unterscheidet sich vom Buddhismus dadurch, dass er nicht zur Passivität und zum Quietismus der Weltflucht, sondern zur Thätigkeit einer rastlosen Ausführung des Guten auf Erden antreibt, wie es das prophetische Christenthum ebenfalls thut. Dagegen lag dem prophetischen Christenthum die Thätigkeit des spekulativen Denkens bei seinem Anfange ebenso ferne, als die Thätigkeit des weltentsagenden Willens bei ihm einen unentbehrlichen Bestandtheil ausmachte. Hieraus erklärt es sich, warum der dem Christenthum am genauesten verwandte Menschheitstypus Anfangs von ihm beinahe nur abgestossen wurde, und zwar in demselben Maasse, worin es dem dem Gehalte nach minder verwandten Typus einer buddhistischen Weltflucht in sich einen übermässigen Spielraum gestattete. Sowie nun die philosophische Auffassung

des Menschheitstypus diejenige ist, mit welcher das prophetische Christenthum sich am schwersten und am spätesten ins Gleichgewicht gesetzt hat, so ist sie auch zugleich ganz allein im Stande, eine wahre, nämlich eine mit den Gesetzen der Natur, der Geschichte und des Menschengeistes übereinstimmende Auffassung der christlichen Prophetie zu vermitteln. Denn abgesehen davon, dass die Urkunden dieser Prophetie von solcher Beschaffenheit sind, dass man sich auf keine einzige derselben im eigentlichen und buchstäblichen Sinne des Wortes verlassen kann, so würde auch selbst dann, wenn dieses nicht so wäre, immer noch die Auslegung prophetischer Visionen nach den Maassstäben trockener und nüchterner Geschichtschronik gänzlich unstatthaft sein. Mindestens hat der Prophet ein eben so grosses Anrecht, als der Dichter, daran, dass seine Worte im Geist und nicht im Fleisch, nämlich nicht in der Plattheit der gemeinen Redeweise verstanden werden. So sehr weit der Prophet und der Dichter auch von einander verschieden sind, so haben sie doch das mit einander gemein, dass, sobald uns die Fähigkeit abgeht, ihre Rede im symbolischen Sinn zu verstehen, damit auch alles Verständniss auf der Stelle aufhört. Nach dieser richtigen Regel konnte aber die älteste Kirche zu der Zeit, als ihre Existenz durch die Wuth der in ihr sich befehdenden Parteien aufs äusserste bedroht war, unmöglich verfahren. Es liess sich im Augenblick unter keiner anderen Bedingung Frieden unter den Kämpfenden herstellen, als durch ein möglichst geistloses Urgiren des nüchternen Buchstabens, welcher tödtet. Blieb es doch einem jeden dabei unbenommen, die Lebensquellen eines wahren und symbolischen Verständnisses in seinem eigenen Herzen fliessen zu lassen, so weit er ihrer mächtig war; freilich fortwährend unter der harten aber nothwendigen Bedingung, an der Geistlosigkeit des von der Kirche des Friedens wegen angenommenen tödtenden Buchstabens nicht zu rücken. So konnte denn die Irrung nicht vermieden werden, dass das, was im Widerstreite mit Natur, Vernunft und Erfahrung die Dogmen lehrten, die wirkliche metaphysische Wahrheit sei. Dieser dunkle Gang konnte der Kirche nicht erspart werden. Sie

musste auf ihm den Schein gewinnen, eine Verhöhnerin der Vernunft, eine Verspotterin der Naturgesetze, eine Verdreherin des von Gott geordneten geschichtlichen Weltgangs der Jahrhunderte zu sein. Sie musste in dem Maasse, als ihr hier und dort die klare und evidente Vernunft feindselig entgegentrat, sich immer tiefer gegen dieselbe verstocken und sich immer hartnäckiger auf das, was gegen alle Vernunft ist, als auf die deutlichsten Beweise von der übermenschlichen und übernatürlichen Art ihrer Sendung berufen. Zuletzt mussten sogar die verschiedenen kirchlichen Konfessionen in einen wahrhaft dämonischen Wetteifer darüber gerathen, wer es vermöchte, die gehasste Feindin, die Philosophie, am tiefsten in den Koth zu treten, wer es vermöchte, die Lästerungen gegen Vernunft- und Naturgesetze am weitesten und himmelschreiendsten zu treiben.

Einen Abhub solcher Widerwärtigkeiten können wir daher nicht meinen, wenn wir von dem in Christo auf Erden in prophetischer Art erschienenen neuen Menschheitstypus reden. Dieser wäre nicht Menschheitstypus, wenn er nicht durch und durch die Züge lauterster und klarster Vernunft wiederspiegelte; wenn er nicht das, was eine unbefangene Spekulation aus reiner Vernunfteinsicht erkennt, auf das schlagendste bestätigte; wenn er nicht allen im Verlaufe der Jahrhunderte gemachten Fortschritten der Naturwissenschaften aufs bereitwilligste entgegen käme.

Der Vater.

Der älteste Ausdruck für den Vater ist Elohim. Die Wirksamkeit des Vaters auf Erden heisst der heilige Geist. Der Vater giebt in jedes zum Leben erweckte Glied des Reiches seinen Einfluss, und die vermöge der Einflüsse bei ihrer Einkehr in das ewige Leben zur Einheit mit dem Vater zurückverwandelten Seelen der Reichsglieder heissen Söhne. Daher passt der Name der Elohim in seiner Ambiguität vortrefflich, um damit zugleich die Vielheit der in das göttliche Leben zurückgenommenen Söhne zu bezeichnen. Denn das Leben dieser Söhne ist das Leben der Gottheit selbst. Der heilige Geist hingegen ist das Leben der Elohim in seiner Einwirkung auf

die abgetrennt und vereinsamt stehenden Seelen der Reichsglieder, welche noch im Fleische wallen. Diese Einwirkung ist eine Erleuchtung. Es werden der erleuchteten Seele die Zusammenhänge klar, welche zwischen ihr und anderen Seelen, zwischen ihr und der Gottheit sind, und welche den unerleuchteten Seelen dunkel bleiben. Diese Erleuchtung durch den Geist der Wahrheit ist zwar zunächst nichts weiter als ein Hellmachen dessen, was bisher dunkel war. Aber dieses kann nicht geschehen, ohne dass sogleich Folgen daraus entspringen, nämlich zuerst eine Anregung des Willens, die Motive seiner Handlungen vom überweltlichen Standpunkte zu entnehmen, und sodann eine innere Vorbereitung der Seele auf den zukünftigen Zustand ihrer Sohnschaft oder Transfiguration. Die letzte ist es, welche die Neugeburt oder Wiedergeburt genannt wird. Wer vom heiligen Geiste erleuchtet wird, der wird in der Erleuchtung neugeboren oder umgeboren, es werden neue Lebensorgane in ihm entwickelt, ähnlich wie das Sonnenlicht aus der Pflanze neue Knospen und Organe treibt. Was nun so durch Himmelseinfluss erzeugt und entwickelt, neugeboren und umgeboren wird, das gehört nicht der Welt, sondern dem Himmel an, ist ein vom Himmel in die Welt geborenes Erzeugniss, ein vom Himmel in die Welt gesandter Wille, ein vom Himmel in die Welt hineingezeugter neuer Mensch. Dieser eben ist der Christus, der von Gott aus dem Himmel gezeugte Sohn.

Der Sohn.

Der Sohn hat vom Vater die Sendung, das Reich zu gründen, dessen Haupt er ist. Das Haupt kommt nur in Thätigkeit auf Erden durch die Glieder, deren Haupt es ist. Aber so lange das Haupt auf Erden ist, werden die Glieder nicht lebendig, oder tritt das Reich nicht in Thätigkeit, obgleich durch das Erscheinen des Hauptes auf Erden sein Grund bereits gelegt ist. Das Reich ist begründet und vorhanden, aber nur erst in einer einzigen Person. Der Sohn in seinem Zustande der Niedrigkeit oder Vorbereitung ist selbst das Reich in seinem Anfange, und folglich gilt Alles, was vom Reiche gilt, auch vom Sohne. Er selbst ist

das himmlische Reich in seinem irdischen Anfange, welches bestimmt ist, sich von seinem Anfange auf Erden in die himmlische Existenz der Verwandlung des Sohnes und dadurch in die Vollziehung durch tausend und millionen der nachgeborenen Söhne zu begeben, von der Ohnmacht in die Kraft, von der Erniedrigung in die Herrschaft. So wie der Geist der Vater selbst ist in irdischer Wirksamkeit angeschaut, so ist der erstgeborene Sohn das Reich selbst, angeschaut in seinem Anfange, wie die Pflanze angeschaut im Samenkorn. Wie der, welcher die Wirksamkeit des heiligen Geistes sieht, eben darin nichts weiter, als die Wirksamkeit des Vaters auf Erden sieht, so sieht der, welcher irgend einen aus dem Geiste geborenen Sohn des Reiches sieht, darin ein lebendiges Glied des Reiches, wer aber den erstgeborenen Sohn des Reiches sieht, das Haupt des Reiches, welches von solcher Beschaffenheit ist, dass sich alle Glieder nach Vollendung ihrer irdischen Laufbahn in demselben zum himmlischen Reiche versammeln sollen. Was der erstgeborene Sohn also spricht, ist im Namen des Reiches, im Namen aller nachgeborenen Söhne mitgesprochen, und alle dürfen es ihm so weit mit nachsprechen, als sie mit Theil am Reiche haben. Dem Reiche ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Das Reich ist eine neue aus dem Himmel auf Erden herabsteigende Organisation. Sie findet zwar in den Zuständen des bisherigen Menschenlebens auf gewisse Weise ihren Boden bereitet, ähnlich wie die Organisation des Menschenleibes in früheren Thierleibern oder die Organisation der Pflanze in den früheren chemischen Processen ihren Boden bereitet fand. Aber sie wächst aus den früheren Zuständen empor vermöge einer vollendeteren Kraft von oben, nach welcher die früheren Zustände ebenfalls schon trachteten, von welcher sie einzelne Züge und Spuren bereits glücklich vorausnahmen, aber ohne sie in ihrer Vollständigkeit noch gewinnen zu können. So wie die menschliche Organisation in ihrer himmlischen Anlage früher ist als die thierischen Organisationen, welche aus einseitigen und halben Vorausnahmen derselben bestehen, und so wie der chemische Process in den Säften der Pflanze

in seiner himmlischen Anlage früher ist als der chemische Process im Wasser, welcher nur einzelne in ihm vorkommende Schritte in einseitiger Vereinzelung vorausnimmt und dem Lichte der Oeffentlichkeit übergiebt, so ist auch das christliche Reich in seiner himmlischen Anlage und seinem himmlischen Bestande früher als die ihm vorausgehenden Reiche auf Erden, welche von seiner Organisation ebenfalls manche einseitige Bethätigungen glücklich vorauszunehmen verstanden; früher daher als das mosaische Gesetz, früher als die Religion Abrahams, früher als das Heidenthum, ja früher als das Menschengeschlecht, als die Pflanzen, als die Gestirne. Menschen, Pflanzen und Gestirne leiten ihren Ursprung ab aus diesem Reiche, nicht umgekehrt. Ehe der Welt Grund gelegt wurde, war dieses Reich. Denn dieses Reich in seiner himmlischen Anlage, deren irdische Ausführung der Christus heisst, ist nichts weiter, als das innere Leben der lebendigen Gottheit selbst, und dieses Leben ist ein Leben von Ewigkeit zu Ewigkeit. Aber in seinem Erscheinen auf einem gewissen Planeten, in einem gewissen Menschengeschlechte, hat dieses Leben einen Anfang, und so viele von einander getrennte Schauplätze im Universum sind, auf denen sich dieses göttliche Leben als ein göttliches Reich bethätigen kann, so viele neue Anfänge im Universum wird das Reich oder das ewige Leben nehmen, so viele erstgeborene Söhne werden erscheinen, welche, so lange sie keine nachgeborenen Söhne nach sich ziehen, auch die einzig geborenen Söhne in ihrem Kreise werden heissen müssen. So oft nun ein erstgeborener Sohn erscheint, und so lange derselbe ein einzig geborener Sohn in seinem Kreise ist, so oft und so lange ist derselbe das auf dem Schauplatze, wo er steht, zum erstenmale erscheinende Reich, das ewige, vor Anfang der Welt gegründete. Aber er ist dasselbe nur in seiner Ankunft und nicht in seiner Ausführung; er ist dasselbe in dem Sinne, worin die Eichel schon der Baum, der Knabe schon der Mann ist, er ist dasselbe ebensowohl, als er auch wieder in anderer Beziehung von demselben verschieden ist. Er ist dasselbe zwar, aber in Hoffnung, nämlich in Hoffnung auf den Zustand, wo er nach seinem Tode, zur Einheit mit dem Vater

erhoben, die nachgeborenen Söhne sich ebenfalls einigen, und mit ihnen in das Leben einkehren wird, welches unveränderlich ist, ehe die Welt ist. Was daher in der zeitlichen Ordnung der Dinge als das spätere erscheint, das ist in Wahrheit und in der himmlischen Ordnung der Dinge das frühere. Hier ist das christliche Reich früher und ursprünglicher als die heidnische und jüdische Reichsordnung, Christus früher als Adam, das Reich früher als der einzelne Mensch, die Gemeinschaft früher als die Sonderung, der Mensch früher als die Pflanze, die Pflanze früher als das Gestirn. Es folgt daraus zugleich, dass das, was später als ein vollendeteres in die Erscheinung tritt, damit nicht zuerst entsteht, sondern schon vorhanden war, aber als unerscheinend, in der Existenz, welche ist ohne zu erscheinen, oder in der Gottheit. Es folgt, dass Alles, was geboren wird und untergeht, weder geboren wird noch untergeht, sondern nur in die Erscheinung tritt und wieder heraustritt, in sie eintritt aus der Existenz, welche ist ohne zu erscheinen, und wieder zurücktritt in die Existenz, welche ist ohne zu erscheinen, also dass alles Erscheinende heraustritt aus der Gottheit und wieder hineintritt in die Gottheit. Aber nicht Allem, was heraustritt und wieder zurücktritt, ist die Gottheit Vater. Vater ist sie nur den aus ihr hervortretenden und in sie zurücktretenden Söhnen. Alles daher, was in den Vater als Sohn zurückzukehren fähig ist, war schon im Vater und irret, so lange es nicht zurückkehret, umher als ein abgefallener und verlorener Sohn. Dadurch aber, dass der Vater an die verlorenen Söhne auf Erden seinen heiligen Geist mittheilt vermöge der wiedergewonnenen Söhne vom Himmel her, sendet er die verlorenen Söhne selbst als die vom Himmel her wiedergewonnenen und beauftragten in die Welt, um zu ihrer eigenen Heiligung und Wiederherstellung sein Reich auf Erden auszurichten. Er sendet sie in die Welt, aber von da an, dass er sie sendet, sind sie schon nicht mehr von der Welt, sondern handeln vom ausserweltlichen Standpunkte als die, welche aufs neue aus dem Vater geboren und vom Himmel dieser Neugeburt aus in die Welt gesandt sind.

Der Geist.

Der Geist der Wahrheit oder der Tröster kann erst dann zu den Reichsgliedern kommen, wenn der Sohn oder das Haupt des Reiches, die Wurzel des Weinstocks, zum Vater zurückgekehrt, aus der Welt entwichen ist. Bis dahin sind die Glieder todte Glieder, der Geist ist das durch Zurückkehr des Sohnes in ihnen entstehende Leben. Sobald der Geist vorhanden ist, auf Erden, ist der Sohn in den Himmel entwichen. Der Geist ist das weltgeschichtliche Leben in den Reichsgliedern oder im Rumpfe des Reiches, welcher auf Erden ist, während das Haupt im Himmel ist. Der Geist ist das Leben Gottes auf Erden, entgegengesetzt dem Leben Gottes im Himmel, welcher der Vater ist. Dieses Leben ist das Leben im Haupte des Organismus, aus welchem es seine Nahrung saugt. Der Unterschied zwischen Vater und Sohn besteht nur so lange, als das Reichshaupt auf Erden ist, und die Glieder noch nicht das Leben aus ihm in sich bekommen haben. So lange das Haupt auf Erden ist, ist das Haupt das Reich. Das Reich hat nur ein Haupt und keine Glieder, nämlich keine lebendigen. Das Leben soll erst in sie kommen. Sobald das Haupt in den Himmel zurückweicht, treten die Glieder in Aktivität, und zwar dadurch, dass das Haupt seine äusserliche Aktivität in eine rein innerliche Aktivität verwandelt. Nun aber kehren auch die Glieder, jedes nach vollendeter Pilgerfahrt auf Erden, zurück in das inwendige Leben des Organismus, in das Haupt, in das Leben des Himmels als des Sohnes im Vater, und der Sohn ist nun nicht mehr die irdische Person, die er war, da er den Reichsgliedern als todten gegenüber stand, sondern er ist die himmlische Person im Vater, mit welcher die zurückkehrenden Reichsglieder dergestalt geeinigt werden, dass sie zu seinem Fleische und Blute werden, ihr irdisches Fleisch und Blut in sein himmlisches Fleisch und Blut umwandeln. Daher nun ist das Reich ein steter Wechselprocess zwischen dem irdischen und dem himmlischen Leben, oder zwischen dem Geist und dem Vater. Denn der Geist ist das Leben in den Gliedern des Reiches, also das Wirken

der Gottheit auf Erden, und der Vater ist das Wirken der Gottheit im Himmel, von wo das Reich regiert wird, wie die Glieder vom Haupte regiert werden. Ein jedes Reichsglied tritt durch seinen Tod über aus dem Gebiete des Geistes in das Gebiet des Vaters, aus dem Gebiete des auf Erden sich vollziehenden in das Gebiet des im Himmel sich vollziehenden göttlichen Willens. Der göttliche Wille in dem Reichsgliede bleibt derselbe, ob er sich auf Erden oder im Himmel vollzieht. Vater und Geist sind also nur andere Namen für dieselbe Sache, je nach der verschiedenen Lage, worin sie erscheint. Vater und Geist ist wie der Gegensatz vom Himmel und Erde. Aber auch der Sohn ist nur ein dritter Name für dieselbe Sache. Er bezeichnet das Wechselverhältniss zwischen Himmel und Erde, oder zwischen dem Leben des Vaters und des Geistes und wird daher passend der Mittler zwischen beiden genannt. Denn so wie das Haupt vermittelt zwischen den Gliedern des Leibes und zwischen dem intelligenten Willen, von welchem aus die Glieder in Bewegung gesetzt werden, so bildet der Sohn die Vermittlung zwischen den Reichsgliedern und dem Leben des Vaters, welches in ihnen wirkt, und sofern es in ihnen wirkt, der heilige Geist genannt wird. Beim Sohne ist daher zu unterscheiden die Mittlerthätigkeit und die Vorbereitung auf dieselbe. Die Mittlerthätigkeit beginnt bei der Ausgiessung des heiligen Geistes, und Alles, was vorherging, ist nur Vorbereitung zu dieser. Diese aber setzt die Zurückkehr zum Vater voraus. Indem nun der Vater sich in Gestalt des heiligen Geistes in die Glieder ergiesst, macht dadurch der Vater und der in ihn zurückgekehrte Sohn Wohnung in ihnen und kommt also der Sohn mit dem Vater zu ihnen, aber nicht in irdischer Gestalt, sondern in geistiger Gestalt, in den Wolken des Himmels oder in der Gestalt seiner Herrlichkeit beim Vater. Diesem Herabkommen des Sohnes im heiligen Geiste, welcher des Vaters Leben in den Gliedern ist, kommt nun entgegen ein Hinaufsteigen eines jeden lebendigen Reichsgliedes aus dem heiligen Geiste in den Vater, oder aus dem Erdenleben in das Himmelsleben, ein Uebergang, welcher bei seinem Tode erfolgt. Sobald dieser Ueber-

gang erfolgt, nimmt das zurückgekehrte Glied ebenfalls Theil am Leben des zurückgekehrten Sohnes im Vater, an seiner Herrlichkeit, seiner Herrschaft, seinem immer neuen Erscheinen in den Wolken des Himmels. Dieses Verhältniss einer Wechselwirkung, eines unaufhörlichen Herabsenkens des Vaters in den Geist, Hinaufsteigens des Geistes in den Vater, heisst der Sohn oder der Organismus des an der Spitze des Reiches stehenden Hauptes. Der Sohn in seiner Vollendung oder Erhöhung in die Wolken des Himmels, ist nicht das Reich. Denn das Reich ist auf Erden, die Wechselwirkung von Vater und Geist aber findet im Himmel statt. Erst nachdem das Reichsglied von der Erde entweicht, nimmt es Theil am Leben des Sohnes im Vater, welcher im Himmel und nicht auf Erden ist. Diese Theilnahme aber ist, wenn sie völlig vorhanden ist, völlige Einigung, d. h. das zurückgekehrte Reichsglied wird völlig selbst zum Sohne oder zu einer in den Vater zurückkehrenden Person. Ist nun eine jede Seele voll des heiligen Geistes ein göttlicher Sohn in der Hoffnung, obgleich noch nicht in der Vollendung, so muss ein jedes Reichsglied ein göttlicher Sohn im Zustande der Unreife oder der Erniedrigung heissen, ein gefallener Sohn oder verlorener Sohn, welcher zum Vater zurückkehren soll. In sofern darf sich jedes Reichsglied selbst fühlen als das Reichshaupt in Hoffnung oder als der Christus. Nicht nur Jesus ist der Christus oder das Reichshaupt, sondern ein jedes Reichsglied ist soweit völlig dasselbe, als das Leben des Geistes, d. h. das Leben des Vaters in seiner Offenbarung auf Erden, in ihm ist. Beim Zurücktritt in das Leben des Vaters tritt das äussere Leben der Glieder in ein concentrirtes inneres Leben zurück, und die himmlische Organisation dieses Gesammtchristus, dieses Tempelbaues aus lebendigen Seelen, ist und wirkt eben in der Weltgeschichte als das Haupt des Reiches auf Erden. Jesus darf daher durchaus nicht der einzig geborene Sohn des Vaters (μονογενης) genannt werden, denn er ist nur der erstgeborene Sohn und schlechterdings nicht der einzige. Aber es gab allerdings eine Zeit, wo er nicht nur der erstgeborene, sondern auch der einzigeborene war, nämlich die Zeit seines

Lebens bis zur Zeit der Ausgiessung des heiligen Geistes. Am Pfingstfeste wurden so viele Christus oder neue Söhne Gottes in Hoffnung geboren, als Jünger den heiligen Geist empfingen. Aber so lange Jesus lebte, lehrte und sprach, konnte er sich nicht anders nennen denn den einzig geborenen Gottessohn. Denn die anderen Reichsglieder waren noch nicht zum Leben erwacht, die Geburt war noch nicht in ihnen aufgegangen. Auch als Jesus am Kreuze hing, war er noch der einzig geborene Gottessohn. Ja sogar noch als er bereits das Irdische verlassen hatte und seinen Jüngern im Geiste durch Visionen erschien zum Zeichen einer fortwährenden Geistesgemeinschaft mit ihnen, selbst da noch in den Himmel zurückgekehrt, war er der einzig geborene Gottessohn. Aber von der Zeit an, dass die Ausgiessung des heiligen Geistes erfolgte, dürfen wir ihn nicht mehr als den einzig geborenen, sondern nur noch als den erstgeborenen Gottessohn begrüssen. Und auf der anderen Seite war er, so lange er noch auf Erden lebte, nicht der vollendete Gottessohn, sondern dieser wurde er erst bei seiner Rückkehr zum Vater. Auf Erden war er der vollendete oder wirkliche Gottessohn oder Christus nur in Hoffnung, während er in Wirklichkeit zwar der Christus war, aber der noch unvollendete Christus, das noch unvollzogene Reich. So lange er also der einzig geborene Sohn war, war er der noch unvollendete Sohn, und sobald er der vollendete Sohn wurde, war er nicht mehr der einzig geborene, sondern nur noch der erstgeborene Sohn. Der Zustand, einzig geborener Sohn Gottes zu sein, war also nicht eine Vollkommenheit, sondern eine Unvollkommenheit am Christus. Erst dadurch, dass er erstgeborener Sohn wurde und eine Menge anderer Söhne in denselben Zustand nach sich zog, in welchem er als einzig geborener Sohn gestanden hatte, ging er aus dem Zustande des unvollendeten in den Zustand des vollendeten Christus über. Der unvollendete Sohn oder der unvollendete Christus bezeichnet eine Seele voll des heiligen Geistes, welcher sich dem bisher todt gewesenen Reichsgliede mittheilte. Der vollendete Sohn aber ist mehr als dies. Er ist das in den Vater zurückkehrende Glied

am Körper des Reiches, welches bei seinem Zurückflusse in den Vater das irdische Leben in ein himmlisches Leben, das irdische Fleisch und Blut in ein himmlisches Fleisch und Blut umwandelt. Jesus war in seinem Vorbereitungszustande als der auf Erden lebende Christus ebenfalls nur eine Menschenseele voll des heiligen Geistes, aber bestimmt, der erstgeborene Sohn des Reiches zu werden, und dadurch befähigt, sich den bis dahin einzig geborenen Gottessohn in seinem Zustande der Vorbereitung, Unvollendung oder Erniedrigung zu nennen. Von da an aber, von der Zeit des gegründeten Reiches an, ist jede ihrer zukünftigen Verklärung harrende Seele ein Christus in Knechtsgestalt, ein Sohn Gottes im Zustande der Erniedrigung, bestimmt, in einen wirklichen Christus oder in einen Gottessohn im Zustande der Vollendung sich umzuwandeln. Nicht alle Theile an unserem Organismus sterben, sondern dies thun nur die chemischen. Aber alle Theile an unserem Organismus werden verwandelt, die chemischen in Leichnam, die psychischen in den pneumatischen oder transfigurirten Leib, welcher der vollendete Christus ist. Daher denn der Christ ein solcher ist, welcher in seinem irdischen Leibe lebt, als lebte er schon in seinem himmlischen Leibe, obgleich dieses doch wirklich nicht der Fall ist, sondern ein Zustand ist, welcher erst erwartet wird. Indem nun dieser Zustand im Handeln anticipirt wird, entsteht nicht nur ein Handeln vom ausserweltlichen Standpunkte aus, sondern auch ein Handeln in Einigung mit und nach dem Willen des erstgeborenen Christus, welcher, indem er seinen Willen an sämmtliche nachgeborene Christus mittheilt, in ihnen und durch sie sein Reich auf Erden gründet.

Ueber einige wichtigere Punkte in dem neuesten Werke Ed. v. Hartmann's: Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwickelung.

Von

Diakonus **Stockmayer**
in Göppingen (Württemberg).

Gegenüber einem religionsfeindlichen, alle Teleologie der Natur und die Selbständigkeit des geist. Lebens läugnenden Materialismus, wie gegenüber einem vornehmen, irreligiösen Liberalismus ist gewiss unter allen Umständen die Werthschätzung anerkennungswerth, die der moderne Pessimismus der Religion zu Theil werden lässt, als ob er für die entwerthete Welt und den zerstörten Lebensgenuss einen tröstenden Ersatz bieten wollte.[1]) Er sucht ja die Religion, eine so bedeutende Erscheinung des Volks- und des individuellen Lebens, nicht blos psychologisch zu verstehen, um sie schliesslich als Thorheit zu verwerfen, sondern er gesteht der Religion ein Existenzrecht zu und erkennt sie als wesentliche und nothwendige Form des menschlichen Geistes. Und während für einen Lange in seiner Geschichte des Materialismus die Religion eine freie Dichtung des Geistes in Mythen ist mit dem Werthe, den jede Dichtung für das Gemüthsleben hat, nämlich Ideale aufzustellen, aus welchen wir subjektive Erhebung

1) Um so mehr, meint darum auch E. v. Hartmann in „Selbstzersetzung des Christenthums und Religion der Zukunft", S. 96, müsse das religiöse Bedürfniss wachsen, je mehr die Menschheit erkenne, dass es unmöglich sei, mit allen Mitteln irdischer Behaglichkeit die Qual des Lebens zu überwinden und zur Glückseligkeit oder auch nur zur Zufriedenheit zu gelangen.

und Befriedigung schöpfen, erklärt Ed. v. Hartmann am Schlusse seines neuesten Werkes „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwickelung“: „So gewiss die Religion keine blosse Illusion, sondern überall von relativer, im Laufe des Processes wachsender Wahrheit getragen ist, so gewiss ist der Process der Wandlungen des religiösen Bewusstseins in der Menschheit eine echte und wahre Entwickelung“ S. 627.

Indessen scheint es freilich, als ob der Vertreter des modernen Pessimismus das, was er mit der einen Hand zu geben den Anlauf nimmt, mit der anderen wieder zurücknehme. Ich sehe ab von seiner aus früheren Schriften („Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft“ und „Krisis des Christenthums in der modernen Theologie“) bekannten Stellung zur christlichen Religion. Aber ist denn, darf man fragen, auf dem Boden seiner Metaphysik das in Wahrheit noch überhaupt möglich, was man sonst Religion heisst? Hartmann redet zwar beständig von einem religiösen Verhältniss; aber was er so nennt, ist genau besehen, da die endlichen concreten Einzelpersönlichkeiten nichts sind als Concrescenzen des unpersönlichen Einen, das in ihnen zu sich selber kommt, nur ein Verhältniss des endlichen Geistes zu sich selbst als unendlichem. Ja, wenn wir uns an die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins von H. halten wollten, so könnten wir auch darum die Möglichkeit eines religiösen Verhältnisses nicht begreifen, als dort statt des behaupteten concreten Monismus ein ganz abstrakter unterschoben wird, nach welchem die einzelnen Iche nur selbstlose Wesen sein können, in welchen und durch welche das All-Eine denkt und will und handelt. Aber wie sich auch H. das Verhältniss des absoluten und endlichen Geistes denke, Religion selbst ist doch nur ein Wissen des Ich von sich selbst als „gottmenschlichen“, und damit haben wir wieder jene sonst längst überwundene intellectualistische Begriffsbestimmung von Religion, die bei H. ihre Wurzeln in dem Stück Hegel'scher Philosophie hat, welche sich in der Philosophie des Unbewussten in wunderbarer Amalgamirung mit Schopen-

hauer'schem Pessimismus findet, ja die im letzten Grunde mit der unpersönlichen Fassung des Absoluten, wie uns scheint, nothwendig zusammenhängt. Bei der Bedeutung, welche die Hartmann'schen Schriften unläugbar haben, ist es wohl nicht ohne Interesse, das Gesagte aus dem neuesten Werke Hartmann's, das alle die Vorzüge seiner früheren Schriften, die freie Beherrschung des Stoffes, die dialektische Gewandtheit und Schärfe wie die leichte Darstellungsform in hohem Maasse theilt, näher nachzuweisen und damit eine Besprechung einiger für die Leser dieser Jahrbücher wichtigeren Punkte derselben zu verbinden.

Hartmann beginnt mit der gegenwärtig, besonders im Lager darwinistischer Naturforscher, so beliebten Frage, ob die Thiere auch Religion haben, und muss diese Frage, die ja von Manchen mit dem Hinweis auf die auch bei Thieren wahrzunehmenden Regungen und Aeusserungen von Gemüthseigenschaften, wie Geselligkeitstrieb, Mitleid, Liebe, Dankbarkeit, ja sogar Demuth, Grossmuth, Reue bejaht wird, aus Gründen einer zu niedrigen Stufe der Intelligenz, die die Thiere zwar nicht im Gebrauch der Kategorie der Kausalität, aber in der Aufmerksamkeit auf diejenigen Objekte hindere, an welche bei der Menschheit das Erwachen des religiösen Bewusstseins anknüpfe, das sind die Himmelserscheinungen, bei den Thieren, aber allerdings auch nur bei denen, die im Naturzustand leben, läugnen. Es mangelt ihnen, bemerkt Hartmann, wohl nicht die Schärfe der Sinneswahrnehmungen, aber ihr Verstand und die den Sinneswahrnehmungen geschenkte Beachtung d. h. die Beobachtung ist noch ganz in den Banden des praktischen Bedürfnisses gefesselt, während der Intellekt des Menschen einen Bethätigungsdrang entfaltet, der, wenn zeitweilig alle Bedürfnisse befriedigt sind, sich auf auffällige Erscheinungen der Wahrnehmungswelt richtet, auch wenn sie mit den menschlichen Bedürfnissen zunächst in keinem Zusammenhange zu stehen scheinen.

Anders freilich als bei den Thieren im Naturzustande ist es bei denen, die in Ausnahmeverhältnissen leben, wie bei den Hausthieren, die ein thätiges Wohlwollen von Seiten

ihres Herrn erfahren. Ihrem Verhältniss zu dem Herrn, welchem gegenüber sie das „demüthige" Vertrauen haben fassen können, Nahrung, Obdach und Schutz zu erlangen, müsse ein religiöser Charakter zugeschrieben werden, der sich in dem Maasse, als das Thier von der intellektuellen und moralischen Ueberlegenheit seines Herrn durchdrungen sei, steigere, so dass sich die sklavische Furcht zur „Ehrfurcht", die gewohnheitsmässige Anhänglichkeit zur unwandelbaren Hingebung der ganzen Individualität, der Gehorsam der Dressur zur Unterordnung des Willens (!) aus Pietät erhebe. Auf den möglichen Einwurf, dass dieselben Gefühle auch im Verhältniss eines Menschen zum anderen bestehen können, ohne dass man deshalb diesem Verhältniss einen religiösen Charakter beilege, antwortet H., dass dies nicht gegen, sondern gerade für die Möglichkeit eines religiösen Verhältnisses bei den genannten Thieren spreche, sofern dasselbe da allein eintrete, wo die Ueberlegenheit des religiösen Objekts die Artgrenze überschreite, d. h. wo die gegenüberstehende Macht als eine mit der eigenen incommensurable, weil in eine gewisse Unerkennbarkeit gehüllte und mysteriöse empfunden sei.

Doch wozu, möchte man fragen, diese Untersuchungen über die Frage nach der Religiosität der Thiere, da die doch sehr entfernte Analogie, in welcher — soweit es uns überhaupt möglich ist, das Seelenleben der Thierwelt zu erforschen — das Verhältniss des Thieres zu seinem Herrn mit dem religiösen Bedürfniss und Verhältniss des Menschen zu Gott steht, nicht hinreicht, diese letztere zu erklären oder einigermassen zu beleuchten. Sie sind eine moderne Liebhaberei, welche mit dem Bestreben zusammenhängt, den qualitativen Unterschied zwischen Mensch und Thier so sehr als möglich herabzusetzen um, dann, wenn die Berge und Hügel geniedrigt und die Thäler erhöht sind, um so leichter den Satz von der Gleichartigkeit des Lebens im Universum nachweisen zu können: Alles Eins und Alles gleich!

Wie Religion entsteht, diese Frage kann in Wahrheit doch nur durch Analyse desjenigen Bewusstseins beantwortet werden, in welchem sie wirklich erst erscheint, d. h. durch

Analyse des menschlichen Bewusstseins. Alles Gerede von religiösem Verhältniss bei Thieren ist nur ein mehr oder weniger werthloses Spielen mit Worten, weil es ja doch ein nur auf Voraussetzungen beruhendes unberechtigtes Unterfangen ist, gewisse Erscheinungen des Thierlebens mit den höchsten Akten und Zuständen des menschlichen Geistes und Gemüthes zusammenzuwerfen oder diese auf die Thierwelt zu übertragen. Wie entsteht also im Menschen der Gottesglaube — auf diese gewiss viel wichtigere Frage nennt Hartmann den Weg der uninteressirten Beobachtung, sodann die ästhetische Eindrucksfähigkeit des Menschen, insbesondere diejenige für die Empfindung des Erhabenen, der Schrecken und Schönheiten der Natur, so dass er auch zur Beobachtung solcher Himmelsvorgänge, welche dem praktischen Bedürfnisse so fern zu liegen scheinen wie den Thieren, mit psychologischem Zwang sich hingedrängt fühlt. Zu diesem Wege der uninteressirten oder doch nur indirekt interessirten Beobachtung kommt ein weiterer, nämlich der der Verlebendigung der ganzen Natur. Dies führt freilich als etwas der kindlichen Phantasiethätigkeit des Naturmenschen überhaupt Eigenthümliches so wenig als die Fähigkeit zu ästhetischen Eindrücken zu religiöser Stimmung und Betrachtung, wie zu religiösem Verhältniss. Es muss daher, um das Entstehen des letzteren zu erklären, das Streben des Menschen nach eigener Glückseligkeit im Sinne einer möglichst vielseitigen und möglichst dauernden Befriedigung seiner Triebe zu Hilfe genommen werden. Der Mensch will nämlich glücklich sein, aber er fühlt seine Unmacht, es aus eigner Kraft zu werden. Je grösser seine Hilflosigkeit gegenüber der Natur ist, desto abhängiger weiss er seine Glückseligkeit von jenen Naturmächten, welche ihm als der bestimmende Grund für das wechselnde Verhalten der Natur zu seinen subjektiven Zwecken erscheinen, s. S. 62.

Daher ist all sein Sinnen und Trachten bei den Mächten, in deren Hand seine Glückseligkeit ruht. Damit ist aber, wie H. meint, das religiöse Verhältniss unmittelbar gegeben; damit sind die durch die Beobachtung erschlossenen und durch die Phantasie näher bestimmten Naturmächte aus möglichen

zu wirklichen Objekten eines religiösen Verhältnisses, d. h. zu Göttern geworden.

Im Ganzen hat schon O. Pfleiderer in seiner Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage S. 255 ff. in ähnlicher Weise die Entstehung des Gottesglaubens zu erklären versucht. Er hat sie aus Gemüthsbedürfnissen einerseits und den Eindrücken gewisser Naturanschauungen auf Gemüth und Phantasie andererseits erklärt. Aber wenn H. das Verlangen, die eigene Unmacht und Hilflosigkeit zu ergänzen durch das Suchen einer überlegenen gütigen Macht und durch das Vertrauen auf dieselbe damit identificirt: die Götter seien die transcendenten Projektionen menschlicher Wünsche oder die Furcht habe den Menschen zuerst die Götter gegeben, so hat er zwar Recht, insofern als er hiernach die Quelle der Religion in einem praktischen und nicht in einem theoretischen Bedürfniss erkennt — womit freilich sein Begriff von Religion, soweit er sich bei ihm eruiren lässt, nicht stimmen will —; Unrecht aber hat er darin, dass er dieses praktische Bedürfniss doch zu roh sinnlich fasst, und dass er auf die Furcht und Sorge als auf die die Religion erzeugenden Gefühle zurückkommt. Denn, fragt Pfleiderer mit Recht, sucht man Bündniss mit solchen Wesen, vor denen Einem graut? — Vielmehr gerade der Wunsch, sich von der Furcht zu befreien und Schutz, Ruhe, Trost u. s. w. zu finden in der vertrauensvollen Erhebung zu einer höheren Macht — gerade dies führt zum Gottesglauben und religiösen Verhalten. Darum handelt es sich in demselben auch nicht um die Befriedigung eines blossen Glückseligkeitsverlangens, sondern noch weit mehr um die Behauptung des eigenen Selbstes gegen die es bedrohenden und erdrückenden Naturgewalten.[1])

Nachdem H. im ersten Abschnitt seines Buches die Momente nachzuweisen gesucht hat, welche zur Entstehung des religiösen Bewusstseins überhaupt führen, geht er im

---

1) Gegenüber der Ansicht, die alle Religion mit Fetischismus beginnen lässt, leitet H. den letzteren von dem Verfall des Henotheismus ab, s. Das relig. Bewussts. der Menschh. S. 105 ff.

Folgenden dazu über, die verschiedenen Stufen und Formen desselben (1. Naturalismus, mit dem Henotheismus an sich, dann dem vergeistigten Henotheismus bei den Griechen, dem utilitaristisch säcularisirten bei den Römern u. s. w. und 2. Supranaturalismus, wohin H. den abstrakten Monismus oder die idealistische Erlösungsreligion im Brahmanismus und illusionistischen Buddhismus, sodann den Theismus mit dem primitiven Monotheismus im Volke Israel, mit der Gesetzesreligion und der realistischen Erlösungsreligion in der Christusreligion des Paulus rechnet) auf Grund der neuen Forschungen eingehend darzustellen und kritisch zu analysiren.

Wir beschränken uns darauf, die letzte Form des religiösen Bewusstseins mit ihren unmittelbaren Vorläufern näher zu besprechen.

H. folgt in seiner Darstellung der monotheistischen Religion einem Kuenen, de Godsdienst van Israel, Wellhausen, Gesch. Israels, auch H. Schultz, Alttestl. Theologie, deren Ansichten er als „feststehende Ergebnisse der Forschung" betrachtet, und beginnt deshalb mit einem naturalistischen Henotheismus im alten Israel, fügt ihm die monotheistische Reform der Propheten an, um sodann im Mosaismus, Judenthum und den nachfolgenden Reformversuchen — Hillel, Essäismus und Judenchristenthum — die eigentliche Gesetzesreligion zu behandeln. Ueber das letztere, das Judenchristenthum, lässt sich nun H. also vernehmen: Wenn Johannes der Täufer den Hauptmangel, den der Essäismus mit dem Pharisäismus und Sadducäismus gemein hatte, nämlich seinen exclusiv aristokratischen Charakter dadurch beseitigte, dass er, in der Schule desselben (Essäismus) gebildet, wie H. in Anschluss an Renan vermuthet, seine Ideen demokratisirte, sich also vom System des Essäismus losmachte, und seine eigenen Wege ging, um so die elende Masse des armen Volkes zu gewinnen, so besteht die Bedeutung Jesu von Nazareth darin, dass er den von Johannes vorgezeichneten Weg nach dessen Gefangennehmung fortsetzte, anfänglich nur die johanneische Verkündigung einfach wiederholte, dann aber durch Annahme des ihm entgegengebrachten

Glaubens an seine Messianität neue Elemente hinzufügte. Aus seiner Anhängerschaft aber entwickelte sich diejenige Richtung innerhalb des Judenthums, welche als vierte zu dem Pharisäismus, Sadducäismus und Essäismus hinzutrat und welche „wir" Judenchristenthum zu nennen gewohnt sind, welche H. aber eigentlich Christenjudenthum nennen sollte. Denn dieses Judenchristenthum ist ja nichts Anderes als Gesetzesreligion, aber Gesetzesreligion der in materieller und geistiger Hinsicht Armen. Daraus folgt, dass es weder die pharisäische Schriftgelehrsamkeit, noch die essäische Geheimlehre brauchen kann, sondern nur die Hillelitische Vereinfachung und Concentration der jüdischen Weltanschauung auf ihren monotheistischen humanistischen Kern, und dass es nur so viel Beobachtung von Ceremonialvorschriften fordern darf, als die ärmste Klasse des Volkes auch wirklich im Stande ist zu erfüllen. Das Judenchristenthum ist also zunächst ein zum Zweck der Gewinnung der Armen und Niederen abgeschwächtes, humanisirtes und demokratisirtes Pharisäerthum und Essäerthum, aus welchen beiden es seine wesentlichen Lehren und Grundsätze genommen hat.

Echt pharisäisch ist, sagt Hartmann, sein Festhalten am Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, die Betonung der Zusammengehörigkeit von Moral und Ceremonialgesetz, die Forderung der jüdischen Gesetzesgerechtigkeit als der einzigen Bedingung der Lebenserlangung; echt pharisäisch ferner die Lehre vom Lohne der guten Werke und vom Verhältniss des himmlischen und irdischen Lohnes, ferner die Werthschätzung des Betens und Fastens als Mittel zur Abstreifung der Ungerechtigkeit und die Lehre vom Gottesreich, das allerdings schon im Werden begriffen ist. Und hier ist der Punkt, wo das Judenchristenthum mit dem Essäismus auf gleichem Boden steht. Denn essäisch, aber auch radikal essäisch ist am Judenchristenthum die im Bewusstsein des kommenden oder eigentlich schon anbrechenden Gottesreichs nothwendige Ergänzung und Vervollständigung resp. Erfüllung des Gesetzes und der Tradition; essäisch die Auflösung der Familie, die Entäusserung von allem Eigenthum und der in der Folge daraus erwachsende Kommunismus der judenchristlichen

Gemeinden; essäisch auch die Verachtung des Geldes und der Abscheu gegen Handel und Wechselkram. Was aber nicht essäisch ist am Judenchristenthum, das ist die Verachtung der Arbeit, welche nur aus dem Glauben an die unmittelbare Nähe des Weltendes entspringen konnte. Essäisch dagegen wiederum die Werthschätzung des Jahrhunderte hindurch erloschenen Prophetenthums mit seiner Weissagungs- und Wunderkraft und des Glaubens, die Ansicht von den Krankheiten als Besessenheiten und neben den eigentlichen Sakramenten der Beschneidung und des Passahmahles die Taufe als Symbol der Herzensreinigung und Busse und das regelmässige Liebesmahl der Brüder als Symbol der brüderlichen Liebesgemeinschaft. Das ist nach Hartmann das eigentliche ursprüngliche Christenthum, und hätte nicht Paulus das Heidenchristenthum erfunden, so würde später Niemand das Judenchristenthum für etwas Anderes, als was es nach H. ist, für nationaljüdische Gesetzesreligion mit verstärkter messianischer Erwartung und Beziehung dieser Erwartung auf die Person Jesu angesehen haben. Durch die Motivationskraft dieser Erwartung hoffte es die Gerechtigkeit zu erlangen, die im Mosaismus und Judenthum verfehlt wurde. Diese Hoffnung musste nun freilich ebenso wie die der letzteren an der harten Wirklichkeit und ihrer Erfahrung zerschellen, und um die trotz des Evangeliums gestörte Gerechtigkeit doch zu erlangen, suchte man eine Hilfe in der stellvertretenden Gerechtigkeit des zeitgenössischen Gerechten, des Propheten von Nazareth, wie die Leiden des jesaianischen „Knechtes Gottes“ als Mittel angesehen wurden, dem ganzen Volke zum Heil zu verhelfen und die Versöhnungsgnade seines Gottes zurückzugewinnen. Indessen auch dies genügte nicht. Die Abweichung vom Pharisäerthum wäre auch zu verschwindend gewesen, um nicht eine Verstärkung der judenchristlichen Anschauungen durch die Behauptung als nothwendig oder doch erwünscht erscheinen zu lassen, dass Jesus die zum künftigen Messias designirte Persönlichkeit sei und dass er es bei seiner Wiederkehr zum grossen Gerichtstage denen gedenken und lohnen werde, die ihm als Jesus nachgefolgt waren. Durch diesen Glauben, der nun zum Centrum

der judenchristlichen Missionspredigt erhoben wurde, konnte die im Essäismus nur Einzelnen zugängliche Gnadengabe des Geistes allen Messiasgläubigen ohne Weiteres erreichbar werden.

Nach alledem wäre also das Judenchristenthum eine auf eschatologische Schwärmerei gebaute Episode des Judenthums und würde, wie viele andere, nur unter den Kuriositäten der Geschichte figuriren, wenn nicht die personellen Glaubensthatsachen desselben, nämlich der Tod und die Auferstehung Jesu für Paulus zur zufälligen Gelegenheitsursache geworden wären, um auf sie eine antijüdische Weltreligion zu gründen.

In dieser Ansicht vom sogenannten Judenchristenthum, d. h. der Person und Lehre Jesu ist neben einigem unläugbar Zutreffenden so viel Schiefes und Halbwahres, ja selbst total Falsches in einander geflochten, dass es schwer ist, diesen Knäuel in Kürze zu entwirren. Zwar wird Jeder, der mit der wissenschaftlichen Theologie von heute halbwegs vertraut ist, Hartmann bereitwillig zugeben, dass „die uns zu Gebote stehenden Quellen über das Judenchristenthum (H. meint die synoptischen Evangelien) alle aus der Zeit stammen, wo dasselbe zu der paulinischen Christusreligion bereits hatte Stellung nehmen müssen und selbst dass sie heidenchristliche Gedanken und Wendungen in die judenchristliche Weltanschauung und Lehren ihres Propheten hineingetragen oder dieselben in mehr oder minder heidenchristlichem Sinne gedeutet haben.“ Aber selbst diese vorausgesetzte sog. judenchristliche Weltanschauung und Lehre Jesu schliesst schon einen so freien Standpunkt in sich, von welchem aus er mit Weizsäcker, Untersuch. über die evang. Geschichte S. 418, zu reden, zwar nicht die Aufhebung des jüdischen Ceremonialgesetzes, auch nicht eines Theils desselben, wie die Essäer, forderte, aber doch eine ganz neue Art von Frömmigkeit und Gerechtigkeit verkündigte, welche in der That über das Gesetz hinausging und dasselbe mehr umdeutete als sich demselben unterwarf. Man verliert in Wahrheit allen festen geschichtlichen Boden unter den Füssen und bewegt sich allein im Gebiete vager willkürlicher

Geschichtsmacherei, wenn man nicht erkennt, dass Jesus frühe schon „dem Pharisäismus entgegengetreten und mit der ganzen Autorität der Tradition gebrochen“ hat (Weizsäcker). Antipharisäisch ist ja doch das Wort, das Jesus vom Fasten spricht, wie sein eigenes Verhalten, das er der Fastenübung gegenüber beobachtete. Antipharisäisch und antiessäisch zugleich ist seine Stellung zum Sabbathgebote. Antiessäisch ferner sein Wort über die Ehe. Die Behauptung, dass Jesus dem Essäismus seine wesentlichen Grundsätze und Lehren entnommen, dieselben aber demokratisirt habe, hat also keinen Werth. Gerade der weltoffene, lebensfrohe und thatkräftige Geist, den Jesus athmete, ist Zeugniss genug, dass er von Anfang an andere Wege gewandelt ist als die Essäer, ja nicht einmal von denselben ausgegangen ist. Hätte er auch einmal eine Berührung mit den Essäern gehabt, so wäre, wie Hase, Leben Jesu, bemerkt, seine wahre Eigenthümlichkeit damit so wenig erklärt als etwa die Theologie Schleiermacher's oder die Philosophie von Fries aus Herrnhut abgeleitet werden können. Und wie sehr er selbst seines principiellen Gegensatzes gegen Judenthum und Pharisäismus wie der Folge dieses Gegensatzes bewusst war, das beweisen die Evangelien in Stellen wie Matth. 9, 16 vom alten Kleid und neuen Lappen oder vom Most in alten Schläuchen u. a., oder wenn sie diese Beweise nicht führen dürfen, wenn auch das etwas Heidenchristliches, erst in die judenchristlichen Lehren Jesu Hineingetragenes sein soll — wer will dann eigentlich sagen, was Jesus war und worin seine Lehre bestand? Ehrlicher ist alsdann zu sagen: wir wissen das nicht, als willkürlich zu bestimmen: das ist judenchristliche Lehre Jesu, und das ist Heidenchristliches, das später hineingetragen wurde.

Was aber die Messianität Jesu betrifft, so ist, so schwer auch zu bestimmen sein mag, von wannen er angefangen hat, sich mit dieser Idee zu identificiren, doch soviel gewiss, dass er dasselbe durch freien Entschluss, auf eigenen Antrieb hin gethan hat; jedenfalls wäre, die Vorstellung Hartmann's von der Person Jesu vorausgesetzt, durchaus unbegreiflich, wie das Volk dazugekommen sein soll, ihn auf diese Bahn

zu treiben und zur Annahme der Messiaswürde zu nöthigen. Wäre aber Letzteres wirklich der Fall gewesen, so könnte das Volk nur durch den ausserordentlichen Eindruck, den es von ihm bekommen hat, dazu veranlasst worden sein, und keinenfalls könnte Jesus das gewesen sein, wozu H. ihn machen will. Hat aber Jesus das Bewusstsein, dass er der Messias sei, ausgesprochen, so kann er auch — und damit fällt ein weiterer Zug in dem Hartmann'schen Bilde vom Judenchristenthum und seinem Stifter als unhaltbar dahin — das messianische Reich nicht blos als ein zukünftiges sich gedacht haben. Das Judenchristenthum ist also weder eine eschatologische Schwärmerei, noch eine national-jüdische Gesetzesreligion; sondern, sofern Jesus ein Gottesreich, allerdings unter der nothwendigen Form alttestamentlicher Theokratie, aber auf der Grundlage sittlicher Forderungen und mit sittlichen Gütern gegründet hat, waren im Judenchristenthume, d. h. in der ersten christlichen Gemeinde schon die Keime gegeben, welche von selbst kraft innerer Entfaltung zu einem vollkommenen Bruch mit dem Judenthum treiben mussten.

Weit entfernt davon, dies anzuerkennen, leitet H. vielmehr das eigentliche Christenthum, d. h. die heterosoterische Christusreligion von Paulus ab. Er hat ein neues, dem judenchristlichen diametral entgegengesetztes Evangelium aufgestellt, indem er die ganze Gesetzesgerechtigkeit, zu deren Verwirklichung das Judenchristenthum blos die geeigneten Mittel und Wege hatte angeben wollen, verwarf und an die Stelle derselben die durch den Glauben an den Messias Jesus und dessen Opfertod zu erlangende Gerechtsprechung aus Gnaden proklamirte. Indessen, obschon der Gesetzesstandpunkt von ihm principiell überwunden wurde, so ist doch auch bei ihm dieser Standpunkt selbst wieder das maassgebende Princip seiner religiösen Denkweise und die bestimmende Norm für die Durchführung seiner neuen religiösen Weltanschauung geblieben. So kommt er aus dem fundamentalen Widerspruch nicht heraus, einerseits eine Religion der Freiheit unter prinzipieller Negation der Gesetzesreligion zu wollen, andererseits diese Religion der Frei-

heit so umzugestalten, als ob der Gesetzesstandpunkt Princip und Norm des religiösen Bewusstseins bliebe. Zum Beweis dafür weist H. darauf hin, wie Paulus zumal im Römerbrief mit den alten Kategorieen der Rechtfertigung und der göttlichen Strafgerechtigkeit, die doch mit der Negation des Gesetzesstandpunktes jeden Sinn verloren hätten, wirthschafte.

Allein für den Kundigen kann doch darüber kein Zweifel bestehen, dass, wenn auch die paulinische Theologie in den Bahnen pharisäischen Denkens sich bewegt — cfr. die sog. juridische Fassung und Begründung der Rechtfertigung und Versöhnung im Römerbrief — und dadurch in Widersprüche sich verwickelt, oder für uns unhaltbare Positionen aufstellt, dass dies doch nur der in dieser Form nicht wesentliche Unterbau für seinen durchaus gesetzesfreien Standpunkt, nur die durch seinen Entwickelungsgang bedingte zufällige Schaale gewesen ist, in welcher die Substanz seiner über den gesetzlichen Standpunkt weit hinausgeschrittenen religiösen Weltanschauung und religiösen Bewusstseins, die Auffassung des religiösen Verhältnisses als eines gotteskindschaftlichen, gefasst war. Ist aber dies das Wesentliche im paulinischen Evangelium, so ist wieder nicht einzusehen, inwiefern Paulus als Stifter der neuen und gesetzesfreien Religion bezeichnet werden könne. Denn Jesus selbst ist in Wahrheit schon so weit vom Gesetzesstandpunkt entfernt, dass er nicht nur eben jenes Gotteskindschaftsverhältniss als die adäquate Form des religiösen Verhältnisses fordert, sondern vor- und urbildlich dasselbe in seiner Person und seinem Leben darstellt.

Heterosoterisch aber nennt H. das paulinische Christenthum, weil in demselben das Verhältniss zu Christo als Kern und Wesen der Religion figurire und Christus an die Stelle des Objekts des religiösen Verhältnisses trete. Dies sei der sachliche Fehler, welcher bei Paulus dem fundamentalen Verhältniss zu Christo anhafte; denn damit werde neben und trotz des bereits erreichten monotheistischen Universalgottes ein Mensch — wäre es auch ein pneumatisch verklärter, aber doch nur ein Mensch — zum wesentlich centralen Objekt des religiösen Verhältnisses gemacht. Und zugleich sei dies das Haupthinderniss für die weitere Pro-

paganda des Christenthums, wie die gänzliche Erfolglosigkeit der christlichen Mission der letzten Jahrhunderte, besonders unter nichtchristlichen und doch gebildeten Völkern dies beweise. Am Letzteren ist, obwohl H. die Erfolge der christlichen Mission etwas zu gering taxirt, doch viel Wahres. Wie viel am Ersteren (heterosoterisches Christenthum), das werden wir unten sehen. Zunächst folge die Bemerkung, dass dieser religiöse Widerspruch des paulinischen Christenthums — nämlich ein Mensch das wesentliche centrale Objekt des religiösen Verhältnisses — nach H. seine Ueberwindung durch eine Modification der paulinischen Christologie forderte. Entweder, sagt er, blieb das Glaubens- und Liebesverhältniss zu Christus der Kern der neuen Religion, dann musste auch das Objekt desselben in die Stelle Gottes rücken, oder der Messias Jesus blieb ein fürbittender Mensch, so musste das Verhältniss zu ihm zur blossen Vorstufe herabgesetzt und das Wesen des religiösen Verhältnisses als unmittelbare Gotteskindschaft ausgeführt und durchgebildet werden. Mit dem Sieg der letzteren (arianischen) Richtung wäre aus dem Christenthum nie etwas Anderes als eine neue Gesetzesreligion nach Art des Islam geworden. — Warum das, ist doch nicht recht verständlich. — Deshalb aber drängte die Entwickelung, einem „richtigen“ Gefühl folgend, von der paulinischen zur kirchlichen Christologie. Durch letztere ist der dem paulinischen Christenthum noch anhaftende religiöse Widerspruch beseitigt und auf blosse logische Widersprüche und historische Fiktionen zurückgeführt worden, welche dem religiösen Bewusstsein als solchem keinen Anstoss mehr geben. — Mit diesem Zugeständniss könnte unsere Orthodoxie wohl zufrieden sein. — Aber es ist, fährt H. fort, eine andere Schwierigkeit stehen geblieben, welche das christliche Religionssystem über sich selbst hinaus, zu einer neuen und höheren Stufe des religiösen Bewusstseins drängen musste. Dadurch nämlich, dass das religiöse Objekt (der Christusreligion) vergottet war, ist Christus in eine Transcendenz gerückt worden, in welcher er dem Gläubigen zwar wohl Gegenstand der vertrauenden Hingebung und dankbaren Liebe sein kann, aber doch immer nur ein Gegenstand der Sehn-

sucht, nicht des Besitzes bleibt. Christus ist nicht mehr Immanenzprincip und damit auch nicht Princip des Neuen Lebens.

Je mehr indessen die Person Christi ins Jenseits gerückt war, um so mehr machte sich das Bedürfniss geltend, den Geist zwischen Christus und dem Gläubigen im Interesse des Immanenzprincips einzuschalten. Er blieb auch das Bindeglied zwischen Gott und Mensch, so lange er als unpersönliches Princip gedacht wurde; sobald er aber selbst personificirt wurde, konnte dem Bedürfniss der Vermittelung nicht mehr Genüge geschehen. In der katholischen Kirche trat an seine Stelle die Kirche; der Protestantismus hat nun zwar wohl Christus wieder als einzigen Mittler proklamirt, aber die Hauptsache wurde nun wieder die unio myst., die direkte Besitznahme des Gläubigen durch den persönlichen Christus, welche aus psychologischen Gründen, wie H. meint, nur als magisch dämonische Besessenheit und natürlich damit als etwas Unmögliches bezeichnet werden muss. — Aber wie? ist denn Joa. 10, 38; 14, 10; Gal. 2, 20; Ich lebe, doch u. s. w., ist Ps. 73, 23; Jesaias 57, 15 u. s. w. auch als magisch dämonische Besessenheit zu bezeichnen? —

Doch hier setzt die Religion des Geistes, d. h. die letzte, höchste Stufe im Entwicklungsgange des religiösen Bewusstseins ein. Der supranaturale persönliche Gott war ja in die Transcendenz einer unendlichen Ferne gerückt und bedurfte eines Bindegliedes. Dies war im Christenthum Christus; weil er aber als Erlöser persönlicher Mittler wurde, bedurfte es eines neuen Mittelgliedes zwischen ihm und den Menschen, dies wurde der Geist; weil aber auch er personificirt wurde — zum Zweck seiner Denaturirung! —, musste auch er seinen Zweck verfehlen. Statt nun, was ja am nächsten läge, die beiden letzten Glieder richtig zu deuten und zu stellen und den in die Transcendenz entrückten Gott zugleich als immanenten zu denken, macht H. kurzen Process, wirft alle drei weg und setzt an ihre Stelle den absoluten unpersönlichen Geist, der das religiöse sittliche Princip des neuen Lebens sei.

Was ist denn nun aber dieser absolute unpersönliche Geist, der reines Immanenzprincip sein soll? Er ist das

absolute Prius der Natur, antwortet H., aber doch ist die Natur wieder das teleologische Mittel seiner Selbstverwirklichung, seines Zusichselberkommens. Das ist das bekannte widerspruchsvolle Hegel'sche Absolute, das sein soll und doch erst wird, ein ὕστερον πρότερον oder das Lichtenberg'sche Messer. Wie ist doch ein Prius vorzustellen, das da und nicht da ist, das sich vielmehr erst selbst verwirklichen und heraufschaffen muss, nicht anders als sich Münchhausen an den Haaren aus dem Sumpf herauszieht? Und was soll ein absoluter Geist sein, der eines anderen bedarf, um zu sich selbst zu kommen, der also nicht ist und doch wieder existirt? Hier begegnen wir bei H. jenem Hegel'schen Taschenspielerkunststück wieder, das in der Konstruktion des Begriffes und seiner Verwechselung mit der Sache selbst besteht (s. Trendelenburg, log. Unters. 1. A. I, S. 88). Wie steht es nun aber auf dem Standpunkte der Religion des Geistes mit der Realisirung des geforderten religiösen Verhältnisses? Ein wahres religiöses Verhältniss setzt offenbar stets zwei real, nicht blos begrifflich differente, wie andererseits auf einander bezogene Wesen, Gott und Mensch, voraus. Es fordert also ebenso die Transcendenz Gottes und das relative Fürsichsein des Menschen wie die Immanenz des Einen im Anderen. Nun redet H. wohl auch davon, dass der Geist nicht blos immanent, sondern immer zugleich auch transcendent sei, transcendent nämlich insofern, als er dadurch, dass er einem bestimmten Individuum einwohnt, nicht im Geringsten verhindert ist, noch unendlich vielen anderen Individuen einzuwohnen. Aber ist denn diese Transcendenz des Geistes eine wahrere und werthvollere als die des von H. verworfenen Theismus? Das religiöse Verhältniss zum Absoluten wird damit nichts Anderes als ein Verhältniss zu den endlichen Individuen, in welchen das Absolute mir transcendent ist. Ein Verhältniss zu endlichen Geistern kann aber Alles sein, nur nicht ein religiöses. Nun kann zwar eingeworfen werden, das religiöse Verhältniss ist eben hier nicht ein Verhältniss zu den vielen anderen Individuen, sondern zu dem Absoluten, das ihnen, wie mir, immanent ist. So scheint es, aber ist in Wahrheit doch anders.

Denn die menschlichen Persönlichkeiten, welche in dem religiösen Verhältnisse stehen, sind ja nach H. nicht volle, wahre Menschen + dem absoluten Geist, sondern der göttliche Geist und die an und für sich noch keine Persönlichkeit darstellende menschliche Natur verschmelzen sich zu einer Einheit, aus welcher sich die specifisch menschliche Persönlichkeit erst entwickelt (s. S. 620). So kann also das religiöse Verhältniss jedenfalls nicht ein Verhältniss zu einem transcendenten Absoluten ausser mir sein. Aber es kann nicht einmal von einer wahren Immanenz desselben, wie sie doch der Theismus hat, die Rede sein. Denn das Absolute kann, wie H. selbst sagt, niemals in das Endliche (ganz) eingehen und ist zu keiner Zeit ganz in dasselbe eingegangen, weil es sich ja erst in einer zeitlichen Entwickelungsreihe selbst realisirt. Nur ein unendlich kleiner Grad seines Vermögens ist es, mit welchem es dem Einzelnen gegenwärtig ist. So ist es in Wahrheit doch nicht immanent, und kann es nicht sein, auch aus dem Grunde, weil ein getheiltes, zu einer minimalen Portion abgeschwächtes, verendlichtes Absolute sich selbst widerspricht. Es zeigt sich hier, wie mir scheint, klar, dass mit der Aufhebung der wahren Transcendenz des Absoluten auch die wahre und volle Immanenz verloren geht. Und so lange Hartmann in seiner Religion des Geistes und der Immanenz keine bessere Immanenz zu Stande bringt als die genannte, hat er kein Recht, über den Theismus sich in einer Weise auszulassen, wie er es thut.

Was will es nun besagen, wenn H. behauptet, dass, wenn der immanente göttliche Geist ein constituirendes Element der menschlichen Persönlichkeit bildet, damit sowohl das Erlösungsprincip als das Princip des neuen Lebens dem Menschen innerlich und eigenwesentlich, das eine ein autosoterisches, das andere ein autonomes Princip sei? Der endliche Geist weiss sich doch als natürlicher im Widerspruch und Zwiespalt mit dem göttlichen. Dies ist die allgemeinste Erfahrung, auf welcher die Nothwendigkeit einer Versöhnung und Erlösung beruht. Wie soll er sich aber selbst erlösen und versöhnen? „Der göttliche Geist ist ja mit der mensch-

lichen Natur zu einer Einheit verschmolzen, aus der sich erst die menschliche Persönlichkeit entwickelt", und gerade diese Persönlichkeit fühlt sich versöhnungs- und erlösungsbedürftig! Das ist ein circulus vitiosus, aus dem wir hier nicht herauskommen. Oder wie soll das Absolute in Anderen mich erlösen, wenn diese Anderen in demselben Widerspruch und Zwiespalt befangen sind wie ich, abgesehen davon, dass auch damit der Standpunkt der Autosoterie aufgegeben wäre! — —

Weiss sich der endliche Geist als erlöst, so ist er auch eo ipso gewiss, nur durch die Kraft eines übergreifenden absoluten Geistes erlöst zu sein. Und insofern, aber auch nur insofern, ist und bleibt das Erlösungsprincip heterosoterisch; das Princip des neuen Lebens aber, das mit jenem gegeben ist, ist allerdings, man denke doch an Röm. 8, autonom, sofern nämlich der Geist Gottes dem menschlichen Geist immanent geworden ist, heteronom aber, sofern diese Immanenz keine in irgend einem Zeitmoment vollständig realisirte ist.

Wie die Person Jesu hier wieder zu ihrem vollen Rechte komme, indem das religiöse Princip der Erlösung, das von ihm aus in die Menschheit übergegangen ist und übergeht, auf ursprüngliche Weise und mit besonderer Kraft in ihm wirksam gewesen ist, bedarf keines weiteren Nachweises.

Nach Allem haben wir keinen Grund zu dem Zugeständniss, dass die Religion des Geistes, wie sie H. in seinem neuesten Werke proklamirt und wie wir sie in Vorstehendem kurz skizzirt haben, eine höhere Entwickelungsstufe des religiösen Bewusstseins als das Christenthum oder gar die letzte abschliessende Phase der Entwickelung des religiösen Bewusstseins repräsentire. Kann nur ein solcher Standpunkt dem religiösen Bedürfniss genügen, welcher weder die Absolutheit Gottes als des durch sich seienden selbstbewussten Geistes aufhebt, wie der concrete Monismus thut, noch das relative Fürsichsein des Menschen, wie sein Bruder, der abstrakte Monismus, thut, welcher also die Versöhnung beider, Gottes und des Menschen ermöglicht, ohne zum Aufgehen des Einen im Andern zu führen, so wird die Religion des Geistes dazu nicht befähigt sein.

Ja, die Religion des Geistes, möchten wir behaupten, ist nicht nur nicht eine höhere Stufe des religiösen Bewusstseins als die bisher erreichten, sie ist überhaupt nicht Religion, d. h. ein Act der Erhebung des im tiefsten Grunde ergriffenen Gemüthes zu Gott, in dem es sich erst von den Schranken und feindlichen Mächten des Weltlebens gerettet und seine Freiheit gewahrt sieht, sondern ein Wissen, nämlich wie ich zum Eingang bemerkt habe, ein Wissen des Menschen von sich als gottmenschlichem. Denn nicht darum handelt es sich in der Hartmann'schen Religion des Geistes, dass der für Gott geschaffene und thatsächlich mit ihm entzweite Mensch wieder zu ihm zurückgeführt und mit ihm versöhnt werde, sondern dass er der an sich seienden Einheit mit Gott oder seiner Identität mit dem Absoluten bewusst werde. So mag diese „Religion" des Geistes Denker und Religionsphilosophen befriedigen, eine Zukunft im religiösen Volke kann sie nicht haben und wird sie nicht haben, weil ja die Religion nicht ein theoretisches, sondern ein praktisches Bedürfniss zu befriedigen bestimmt ist.

Der Werth der Septuaginta für die Textkritik des alten Testamentes

am Ezechiel aufgezeigt von

A. Merx.

Dass es mit der Textüberlieferung des alten Testamentes in vieler Beziehung keineswegs so gut steht, als man in älterer Zeit annahm, ist jetzt von allen Auslegern anerkannt. Man ist über das Maass der Verderbnisse verschiedener Ansicht, ihr Vorhandensein bestreitet dagegen kaum irgend Jemand, der mitreden kann. Immer aber scheuen sich Viele auch jetzt noch von den Mitteln, die in der ältesten Uebersetzung für die Besserung der Fehler vorhanden sind, principiell richtigen, d. h. konsequenten und nicht bloss gelegentlichen Gebrauch zu machen, es herrscht ein Vorurtheil gegen die Septuaginta, welches verhindert, dieselbe unbefangen zu hören und sie ihr Zeugniss abgeben zu lassen.

Dies tritt in der neuesten Erklärung des Ezechiel, die R. Smend an die Stelle von Hitzig's Kommentar in das kurzgefasste exegetische Handbuch eingesetzt hat, deutlich hervor, nicht zum Nutzen des Verständnisses. Hitzig ist vollständig beseitigt und wird mit Vorliebe bekämpft, der Bearbeiter, der an Stelle Hitzig's getreten ist, hat ein neues Werk geliefert, bei dem es sich wunderlich genug ausnimmt, dass es sich als zweite Auflage einführt, so dass Smend der glücklichste Autor der Welt ist, der die zweite Auflage vor der ersten druckt.

Das Vorwort beginnt mit diesen Worten: „Die zweite Auflage dieser Lieferung [— so redet man vom Standpunkte des Buchhändlers, denn es ist ein ganz neues Werk,

das vorliegt —] konnte kein mehr oder weniger veränderter Abdruck des Kommentars von Hitzig sein. Derselbe gehörte nicht zu den besten Arbeiten des Verfassers, seine bekannte Manier war hier in hohem Grade entwickelt. Der eigentliche Kern des ganzen Buches war der Versuch, die hebräische Vorlage der LXX zu rekonstruiren, ein Unternehmen, das mir verhältnissmässig ziemlich gegenstandslos erschien. Die theologische und überhaupt die historische Seite war darüber in ihrem Rechte stark verkürzt, die Frage nach Ezechiel's Verhältniss zum Pentateuch überhaupt nicht in's Auge gefasst."

Das letzte ist richtig und für das Jahr 1847, wo Hitzig schrieb, jedem Sachkundigen begreiflich; was sonst hier gesagt ist, ist Alles grundverkehrt. Denn erstens widerspricht es Hitzig's eigenen Erklärungen, wenn man behauptet, der eigentliche Kern seines Buches sei der Versuch die hebräische Vorlage der LXX zu rekonstruiren. Hitzig sagt selbst: „Ich habe innerhalb der mir gezogenen Schranken den Sinn und vorab den Text, da dessen Beschaffenheit es so zu erheischen schien, überall im Einzelnen diskutirt." Und weiter: „Ich habe das Verfahren, welches man bei XLff. einzuschlagen nicht umhin konnte, der Erste folgerichtig auf das ganze Buch angewandt." Er meint, dass er das Zeugniss der LXX wirklich zuerst genau abgehört und ihre Aussagen zur „Herstellung und Erklärung des ursprünglichen Textes" verwendet habe. Dies ist aber etwas ganz anderes als „der Versuch die hebräische Vorlage der LXX herzustellen", was von H. Smend als Kern des Hitzig'schen Buches angegeben wird. Wenn aber weiter Herrn Smend die nicht von Hitzig, auch nicht von ihm selbst, sondern von vielen Anderen formulirte Aufgabe, die hebräische Vorlage der LXX herzustellen, „verhältnissmässig ziemlich gegenstandslos" erscheint, so weiss man in der That nicht, was man von solcher kritischen Naivetät eines Exegeten von Profession sagen soll. Mir und Anderen erscheint dies unverhältnissmässig bedeutungsvoll, wir möchten sehr gern wissen, was wenigstens in einer Handschrift des Ezechiel aus dem dritten

oder vierten vorchristlichen Jahrhundert gestanden hat, ohne darum zu meinen, dass sie nun sofort den „ursprünglichen Text“ biete. Wenn dies Lauschen auf die Tradition Hitzig's „bekannte Manier, die hier in hohem Grade entwickelt ist“, sein soll, dann ist es eine sehr gute Manier, nur meine ich, dass Hitzig noch nicht genug auf die Tradition gelauscht hat, und dass man gerade nach dieser Seite über ihn hinausgehen muss, um das Sprunghafte und Willkürliche seiner Art zu überwinden. Hier liegt der Punkt, wo man seine Arbeit weiterführen muss, und dies liess sich in einem „mehr oder weniger veränderten Abdrucke“ seines Kommentars vollkommen ausführen, so dass es eine zweifelhafte Nothwendigkeit war, statt Hitzig zu verbessern und zu bereichern, ihn zu eliminiren. Es muss ihm eine Ahnung dieses Schicksals die Worte eingegeben haben, die er in seiner Vorrede schreibt: „Im Ganzen bin ich der Zustimmung Solcher, welche selbst schon in der Kritik sich praktisch versuchten, so wie des Widerspruchs von anderer Seite her vollkommen sicher.“

Der Werth eines Kommentars bestimmt sich nach der Sicherheit der textkritischen Methode, sie ist die Grundlage von allem Anderen, ohne eine gründliche Kritik der Textüberlieferung darf man nicht auslegen. Das ist ein Satz, der zum A-B-C jedes geschulten Auslegers gehört, den auch Herr Smend theoretisch sicher nicht anfechten wird, da er auf anderem Gebiete gezeigt hat, dass er ihn sehr wohl versteht und sorgsam ausübt. Sehen wir nach, wie es damit im vorliegenden Werke steht. Dass der Ezechieltext schlecht ist, weiss Jeder, der ihn gelesen hat, Herr Smend urtheilt ebenso, der Text gehört auch nach ihm zu den schlechtesten des alten Testamentes, er scheint an einer grossen Zahl von Stellen heillos verderbt zu sein. Nun sollte man meinen, unter diesen Umständen müsste man auf die vorchristliche griechische Uebersetzung einen hohen Werth legen, aber das geschieht nicht, vielmehr fährt der Verfasser fort: „Bei der Konstanz von Ez.'s Ausdrucksweise ist er freilich oft leicht durch Konjektur zu verbessern.“ Der heillos verderbte Text ist leicht durch Konjektur zu verbessern! Aber freilich

nur „oft“, d. h. man „korrigirt“ sporadisch, wo man gar nicht mehr aus und ein weiss, hat aber keinen Begriff davon, dass dieses Verfahren das Gegentheil von der wahren Kritik ist, die als erste Aufgabe hinstellt, den ältesten erreichbaren Text zu konstruiren. Von einer systematischen Verfolgung der Textüberlieferung ist keine Rede; während dies gerade Hitzig's Mangel ist, bessert sein Ersatzmann im Ezechiel daran gar nichts. Hören wir diesen, p. XXIX, so enthielt die Vorlage der LXX „schon den weitaus grössten Theil der jetzt vorliegenden Fehler“ — indessen „hat sie an manchen Stellen die richtige Lesart erhalten“. An welchen denn? Beim Lesen zeigt sich, dass Smend sie da gelten lässt, wo es ihm passt, dass er übrigens aber sie ignorirt, wo er glaubt, er könne den hebräischen Text ohne ihre Hülfe für lesbar erklären, kurz, dass er ohne Princip völlig willkürlich verfährt und die ganze Frage nicht ernstlich überdacht hat. Er ist im Stande S. 333 zu schreiben, es liegen Schreibfehler vor, „deren Korrektur sich von selbst und auch aus der LXX ergiebt“! Seine subjektive Ueberzeugung ist dabei sehr gleichgültig, denn da jeder Andere seine abweichende Ansicht ebenso geltend machen kann, so steht hier immer Subjektivität gegen Subjektivität, und damit kommt man nicht vorwärts. Untersuchung thut Noth, und die hat Smend unterlassen. Es ist dies um so verwunderlicher, als er p. XXIX fortfährt: „Bemerkenswerth ist eine Anzahl von bedeutenderen Abweichungen, bei denen über das Recht des einen oder des anderen Textes schwer zu entscheiden ist, z. B. 30, 24“, — wo er sich denn freilich die schwierige Entscheidung spart und sich mit Anführung der Thatsache begnügt. Hier tritt die Principlosigkeit in ihrer ganzen Blösse heraus. Aufgabe wäre, den ältesten Text zu suchen und ihn zu erklären. Wo aber steckt dieser, in der Masora oder in der LXX? Hic Rhodus, hic salta! Hier muss man kritischen Muth beweisen, und der eben fehlt bei jedem Ausleger, der sich der Aufgabe entzieht zuerst festzustellen, was sein Autor geschrieben und was er demgemäss zu erklären hat. Ebenso geht Smend leichten Fusses darüber hinweg, dass der „Text vielfach durch Glossen und tendenziöse Korrekturen entstellt ist“,

wie er richtig lehrt, denn es ist doch wahrlich der Frage werth, ob diese schon im dritten vorchristlichen Jahrhundert vorlagen, oder ob sie jünger sind als die Septuaginta. Daneben findet sich denn auch die im Princip jedenfalls verwerfliche Ansicht, in der Septuaginta dürfe man nicht emendiren, um in zweiter Linie dann danach den hebräischen Text zu berichtigen. Denn ist diese Uebersetzung authentisch irgend wo zu haben? Wie darf man aber dann erklären: „jedenfalls ist es unerlaubt, mit **Hitzig** der LXX nachzuhelfen“, warum soll das unerlaubt sein? Doch wende ich mich besser nun zu beweisenden Einzelheiten, welche die vollkommene Kritiklosigkeit des Kommentators erhärten. Ich wähle die Stelle 1, 24—25, bei der die eben angeführte Ansicht über unerlaubte Nachhülfe (soll heissen Emendation) der Septuaginta ausgesprochen ist. Der objektive Thatbestand ist dieser:

24 ואשמע את קול כנפיהם כקול מים רבים
πολλοῦ ὕδατος ὡς φωνὴν τῶν πτερύ- τὴν φωνὴν καὶ ἤκουον
γων αὐτῶν
כקול שדי † בלכתם   *† ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτά*
קול המלה
כקול מחנה
בעמדם תרפינה כנפיהן
αἱ πτερύ- κατέπαυον καὶ ἐν τῷ
γες αὐτῶν ἑστάναι αὐτά
25: ויהי קול מעל לרקיע
τοῦ στερε- ὑπεράνω- φωνὴ καὶ ἰδοὺ
ώματος θεν
על אשר ראשם בעמדם תרפינה כנפיהן
κεφαλῆς τοῦ ὄντος ὑπὲρ
αὐτῶν
וממעל לרקיע על אשר ראשם כמראה
ὡς ὅρασις

Wer Augen hat zu sehen sieht, dass neben einander stehen als Varianten 1. כקול מים רבים, 2. כקול שדי, 3. קול המלה, 4. כקול מחנה, wobei כקול שדי sachlich unpassend und המלה ein sehr zweifelwürdiges Wort ist, das eingesprengte

בלכתם aber deutlich nach כנפיהם zu setzen ist, wo es die LXX in der That hat. Interessant ist dabei die Variante von ש und מ, denn sie deutet auf altes Alphabet. Weiter ist doppelt vorhanden בעמדם תרפינה כנפיהן, ebenso wie וממעל (מעל) לרקיע אשר על ראשם, wobei der Genuswechsel in עמדם, ראשם, כנפיהן sehr auffallend ist. Dies ganze Verhältniss bleibt nun aber auf S. 15 völlig dunkel, der Verfasser ahnt es nicht und begnügt sich zu sagen: „In LXX fehlt כקול שדי und קול המ' — מחנה, aber die Häufung der Vergleiche bei dieser ersten Beschreibung des Unbeschreiblichen ist sehr begreiflich und dass die erste Verhälfte der zweiten gegenüber unverhältnissmässig belastet ist, **hat nichts auf sich.**“ Später fügt er gar noch bei: „**Ohne Zweifel** (!) hatte LXX unsern Text vor sich und von einem ראשם zum anderen übergelesen.“ Ich bezweifle das recht sehr, und jeder geschulte Kritiker wird es mit mir bezweifeln. Da nun obendrein für ויהי V. 25 die LXX *καὶ ἰδοὺ* = והנה bietet, so ist zu erwägen, ob ihr Text der echte ist. Er lautet, indem ich die Fortsetzung dazu nehme, nunmehr so: 24 וָאֶשְׁמַע את קוֹלַ כנפיהֶם בלֶכתם כקול מים
רבים (ו)בעָמדם תרפינה כנפיהן (הם): 25 והנה (M. ויהי) [קול]
ממעל לרקיַע אֲשר עַל ראשם כמראה אבן ספיר דמות כסא; עליו
(M. om.) ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם [עליו] (LXX om.)
מלמעלה:

Man beachte, dass das vorletzte Wort der Masora עליו in LXX fehlt, während umgekehrt vorher die Masora ein עליו auslässt, das die LXX bietet. Dem entspricht griechisch: [24] *καὶ ἤκουον τὴν φωνὴν τῶν πτερύγων αὐτῶν ἐν τῷ πορεύσεσθαι αὐτὰ ὡς φωνὴν ὕδατος πολλοῦ· καὶ ἐν τῷ ἑστάναι αὐτὰ κατέπαυον αἱ πτέρυγες αὐτῶν·* [25] *καὶ ἰδού, [φωνὴ] ὑπεράνωθεν τοῦ στερεώματος, τοῦ ὄντος ὑπὲρ κεφαλῆς αὐτῶν,* [26] *ὡς ὅρασις λίθου σαπφείρου· ὁμοίωμα θρόνου ἐπ' αὐτοῦ* (M. om.) *καὶ ἐπὶ τοῦ ὁμοιώματος τοῦ θρόνου ὁμοίωμα ὡς εἶδος ἀνθρώπου ἄνωθεν.*

Eine mässige Ueberlegung zeigt, dass das eingeklammerte *φωνὴ* V. 25 nicht zur LXX gehört, mithin ein hexaplarischer Einschub ist, obwohl es in der syrischen Hexapla bei Ceriani keinen Asteriskus hat, denn auch sonst ist der grie-

chische Text hexaplarisch interpolirt und so dem verdorbenen hebräischen Text angeähnelt. Damit fällt das קול und das ויהי der Masora zu Boden, so dass nur noch das erste in V. 26 in der Masora fehlende עליו = ἐπ' αὐτοῦ, dessen Aequivalent die Masora als vorletztes Wort aufweist, einer Betrachtung bedarf. Lässt man mit Masora dies עליו fort, so ist zu verbinden ממעל לרקיע . . . כמראה אבן ספיר דמות כסא, d. h. oberhalb der Feste war ein sapphirsteingleiches Thronbild, diese Anticipation des verglichenen Gegenstandes ist aber unhebräisch; — setzt man es ein, so ist über der Feste etwas wie Sapphir, nämlich ein Piedestal, und auf diesem steht der Thron. Letzteres ist richtig, einmal weil die sprachwidrige Anticipation wegfällt, sodann auch aus dem natürlichen Grunde, weil ein Thron nicht ohne einen Untersatz gedacht werden kann, der ihn über die Fläche des Bodens erhebt. Das maskuline Genus ist in beiden Stellen anstössig, denn דמות wie אבן sind femininisch, und man muss sich mit der Annahme neutrisch allgemeinen Sinnes der suffixirten Partikel behelfen. Demnach ist die LXX allerdings zu recensiren und zu berichtigen, — was Smend unerlaubt nennt, — sodann ist mit ihrer Hülfe der hebräische Text herzustellen, der nunmehr folgenden Sinn hat: Ich hörte das Rauschen ihrer Flügel bei ihrem Wandeln, wie das Rauschen grosser Wasser, wenn sie aber standen wurden ihre Flügel schlaff. 25. Und siehe oberhalb der Feste, die über ihrem Haupte war, war ein wie Sapphirstein aussehender Gegenstand [nämlich die Estrade für den Thron], das Bild eines Thrones (stand) darauf, und auf dem Thronbilde war ein Bild wie eine Menschenform obendrauf. Vgl. 10, 1.

Der Leser wird hier einen Begriff von dem Zustande des Ezechieltextes, sowie von der Bedeutung der Septuaginta bekommen haben, es wird nicht nöthig sein, weiter von der kritischen Qualität eines Kommentators zu handeln, der meint, die Herstellung der hebräischen Vorlage der LXX sei ein verhältnissmässig ziemlich gegenstandsloses Unternehmen, und der von unseren Versen im Besondern sagt, bei den Auslassungen der LXX entstehe hier kein zusammenhängender Satz. In Wahrheit ist die LXX das alleinige

und einzige kritische Hülfsmittel, um den Ezechiel zu verstehen, denn schon die zweitjüngste, aber nachchristliche Uebersetzung zeigt den verdorbenen Masoratext als ihre Vorlage auf, von Handschriften ist bekanntlich gar nichts zu erwarten.

Der von mir soeben behandelte Text lautet nach Smend's Uebersetzung des unberichtigten Masoratextes so: „Und ich hörte das Rauschen ihrer Flügel wie das Brausen vieler Wasser, wie den Donner des Allmächtigen, wenn sie gingen, lautes Getöse (war es) wie der Lärm eines Heerlagers; wenn sie (aber) hielten, liessen sie ihre Flügel sinken. Und da ward es laut über der Feste, die über ihrem Haupte war. Indem sie standen u. s. w. (dies ist unübersetzt geblieben). Und über der Feste, die über ihrem Haupte war, war aussehend wie Sapphirstein, was einem Throne glich und auf dem Thronartigen — etwas das eines Menschen Aussehen glich, war auf ihm oben.“ Darin steckt dann noch ein Genusfehler, denn תְּרַפֶּינָה fem. kann nicht auf die Cherubthiere gehen, die von V. 7 an maskulinisch behandelt sind, es ist vielmehr תְּרְפֶּינָה zu sprechen und כנפיהם 1, 23 fem. das Subjekt, die Flügel wurden schlaff.

Sapienti sat! Mit solchen Leistungen als Unterlage soll man nicht zu Rosse steigen und über einen Gelehrten wie Hitzig, der bei allen Schwächen gerade im Ezechiel sehr Bedeutendes geleistet hat, hochmüthig absprechen und sich an ihm reiben, was gelegentlich recht komisch ausfällt. Hitzig bemerkt zu 1, 1: Oeffnete sich der Himmel, „das Auge des Geistes sah ihn sich öffnen vgl. Mark. 1, 10; Apg. 7, 56; Offenb. 4, 1“; — Smend schreibt: Nicht nur das Geistesauge sah ihn sich öffnen, sondern er öffnete sich wirklich, **wenngleich nur der Begeisterte** (V. 3) **es sah.** Zur Konstr. vgl. Ex. 12, 51!

Im weiteren Verlaufe dieser Stelle ist aber selbst die Arithmetik vor Smend nicht sicher. Bekanntlich sieht man in dem 30. Jahre 1, 1 vielfach eine Rechnung nach einer ungenannten Aera und setzt dasselbe gleich dem 5. Jahre der Verbannung in V. 2. Dieses ist 592 v. Chr., jenes 30. Jahr wäre demnach das Jahr 622, von dem man aber nicht weiss, warum es Epochen-

jahr sein soll. Am nächsten soll es liegen an die Befreiung Babels und den Regierungsantritt des Nabopolassar 625 zu denken. Dies aber ist drei Jahre zu früh. „Trotzdem wird diese Annahme festzuhalten sein"! — Die sehr wahrscheinliche Annahme, dass V. 1 ein Fragment ist, dass das 30. Jahr eine noch spätere Angabe nach der Verbannung ist als das 27. Jahr in Kap. 29, 17 kommt dem Verfasser nicht in den Sinn, obwohl er Ewald, Spinoza und Klostermann nennt, die die Verwirrung der ersten Verse signalisirt haben. Nach Smend zerbrechen V. 2 und 3 den Zusammenhang, die Wahrheit ist, dass V. 1 nicht hierher gehört, und dass in V. 3 das ἐπ' ἐμέ der LXX sowie das Aufgeben des שם richtiger alter Text ist. Der Anfang des Buches lautete einst: Am fünften des Monats — es ist das fünfte Jahr der Gefangenschaft des Königs Jojachin — da geschah das Wort Jahve's zu Ezechiel dem Sohne des Buzi, dem Priester, im Lande der Chaldäer am Flusse Kebar, und es kam die Hand Jahve's über mich und ich sah u. s. w. V. 1 ist ein ungehörig vorgesetztes Bruchstück, das ganze Experiment der Ausgleichung zweier Aeren überflüssig. Die eigentliche Ueberschrift, der Buchtitel fehlt, wieder hat die LXX den alten Text bewahrt, Smend aber schreibt: „Willkürlich lassen LXX V. 3^b שם aus und übersetzen als ob עלי stünde." Für den Personenwechsel vgl. Hosea 1, 1. 3. 4. mit 3, 1. Dies Verfahren ist doch weiter nichts als das Todtschlagen unbequemer Zeugen. Doch will ich nicht weiter in dieser Erörterung gehen und mich von Kap. 1 nach Kap. 40 wenden. Lagarde sagt Orientalia II, 43: „Nur Wenigen unter den Vielen, welche sich mit dem alten Testamente abgeben, wird bekannt sein, wie unsicher der Boden, auf welchem sie wandeln, auch in lexikalischer Hinsicht ist. Bei einer langen Reihe von hebräischen Vokabeln kann von einer Ueberlieferung in Betreff ihrer Bedeutung im Ernste nicht die Rede sein, wir übersetzen oft nur nach Vermuthung" u. s. w. Zu den dunklen Wörtern des hebräischen Lexikons gehören auch die architektonischen Ausdrücke אתיק אטם תא, איל u. a. Die LXX behält θεε bei, schwankt bei איל oft zwischen אילם und אולם und setzt אֻטָם = κρυπτός. Warum

behält sie wohl *ϑεε, αἰλευ, αἰλαμ*, während sie doch לשכה durch *παστοφόριον* erklärt und אטם durch *κρυπτός*? Entweder verstand sie die Ausdrücke nicht, oder sie kannte keine griechische technisch entsprechende Bezeichnung, und dass die Späteren nicht besser unterrichtet waren, kann man leicht aus Gesenius' Thesaurus ersehen. Von den baulichen Kunstausdrücken sagt Smend ganz einfach: „Natürlich sind die meisten der hier vorkommenden baulichen Ausdrücke nichthebräisch und wohl phönicisch. Indessen macht die Bestimmung ihrer Bedeutung nicht viel Schwierigkeit, **wenngleich einzelne von ihnen unverständlich sind.**" S. 317. Ich müsste hier selbst einen Kommentar schreiben, um zu zeigen, wie schwierig in textkritischer und sachlicher Beziehung die Lösung des Problems ist. Smend unternimmt nur zu אתיק S. 341 f. eine Diskussion, sie verläuft im Sande. Am auffallendsten ist es mir gewesen, dass von dem Wasserabguss, den LXX, 40, 38, 40 zweimal erwähnt, gar nicht Notiz genommen wird, nur Ewald's verunglückte Konjektur מריצה ist erwähnt, während Field's Hexapla zur Stelle den richtigen Weg weist. Zu diesen zwei Stellen, wo vom Wasser die Rede ist, kommt in LXX noch eine dritte; 40, 7 *ϑεηλαϑ* ist ja auf תעלה Wasserleitung irgendwie zurückzuführen, Wasser aber war im Tempelhofe unentbehrlich; die Stelle, wo *ϑεηλαϑ* steht, ist auch nach Smend im Hebräischen stark verdorben. Solche dreifache Erwähnung von Röhrenleitungen sollte doch stutzig machen. Zu den Bauausdrücken gehört auch *ϑρεελ* LXX 41, 8, das man nicht versteht; das korrespondirende hebräische וראיתי ist unter allen Umständen falsch, trotzdem wird der Vers übersetzt und das *ϑρεελ* angeführt, ohne dass ein Wort zur Kennzeichnung der Sachlage sich fände ausser: „Auffallend ist aber ראיתי vgl. 40, 14, und zu 40, 35", welche Verweisungen mir nichts erklärt haben.

Man könnte mir nun vorhalten, ich kritisire nur die Behandlung der verzweifeltsten Stellen, während doch an anderen Stellen die Textbehandlung besser sein könne; nehmen wir daher eine Stelle, die sprachlichen Anstoss gar nicht bietet, aber archäologisch und redaktoriell interessant

ist, nämlich 43, 19—27. Nach dem Hebräischen verrichtet hier Ezechiel die Opferfunktionen, daher לָקַחְתָּ, נָתַתָּ u. s. w. auch V. 24 הִקְרַבְתָּם; ganz unverständlich springt dann V. 22 ein: „Und sie sollen den Altar entsündigen, wie sie vorher mit dem Stier entsündigt haben.“ Nun hat aber vorher Ezechiel, nicht die Priester agirt. Vergleicht man dazu die LXX, so ist Alles vorher und nachher im Plural, die Priester agiren, nicht Ezechiel, der ihnen nur den Sündopferbock zu übergeben hat. Hierdurch verändert sich die ganze Scene, und die Frage ist, wie hat Ezechiel geschrieben, so wie die Masora bietet, oder wie die LXX? Dies zu erwägen ist die Pflicht des Auslegers, aber Smend erwähnt es nicht einmal. Es ist ganz unanfechtbar, dass die LXX das echte hat, denn die der umgestaltenden Korrektur entgangenen Plurale in V. 22 des Hebräischen וחטאו את המזבח כאשר חטאו בפר verurtheilen die voranstehenden Singulare: ולקחת = καὶ λήψονται u. s. w. und zeugen für die LXX. Aber was ist der Zweck dieser Ueberarbeitung im Hebräischen? Antwort: Nach dem echten Ezechiel, wie er in der LXX vorliegt, ist nicht Ezechiel der einweihende, sondern die Priester, und damit fällt die Parallele zu Exod. 29, 36; Levit. 8, 11 zu Boden, wo Moses den Altar weiht, die überhaupt auf falschem Scheine beruht, denn zu Moses' Zeit waren noch keine geweihten Priester vorhanden, die zu Ezechiel's Zeit vorhanden waren. Nach dem Vorbilde der mosaischen Stelle ist die ältere Form der Ezechielstelle umgemodelt, aber nicht durchgreifend, denn es sind eine Anzahl von Verben im Plurale stehen geblieben. — Wir haben hier also keineswegs Abschreibefehler, sondern Redaktionsarbeit vor uns, wie solche auch in dem ברוך יהוה ממקומו 3, 12 zu erkennen ist, was nach Chagiga 13[b] mystischen Sinn zu haben scheint. Dasselbe gilt für אֵשׁ und אִישׁ 8, 2, wo auch Smend bessert. Womit hätte sich denn der Chananja Sabb. 13[b], Chagiga 13[a] sonst beschäftigt als mit Ezechielredaktion? Durch blosses Studiren wären die anstössigen Stellen, wegen deren er occultirt, d. i. von den heiligen Schriften ausgeschlossen werden sollte, doch wahrhaftig nicht aus der Welt gekommen! Hier haben wir also ein positives Zeugniss, dass Ezechiel

nach der Zeit der Septuaginta überarbeitet ist, und nicht in Originalform vorliegt. Sollen wir denn nun Chananja's Ueberarbeitung für Ezechiel nehmen?

Bezüglich der Unterlage aller Exegese, denn das ist die Textkritik, entspricht nach dem Vorstehenden der neue Ezechielkommentar auch den billigsten Anforderungen nicht, er ist ganz oberflächlich, wofür die vielen sachlichen und grammatischen Adnotationen durchaus keinen Ersatz bieten.

Nach diesem Tadel würde es unbillig sein, wenn wir nicht auch die guten Seiten des Werkes hervorheben wollten. Smend macht entschieden Front gegen die herkömmliche Geringschätzung Ezechiel's, als eines phantasielosen, schematisch nüchternen Mannes. Er sagt mit Recht, dass Ezechiel in der Paränese originell und in seinen apokalyptischen Schilderungen wahrhaft glänzend ist. Ich füge bei, dass wer ein Bild wie das der zukünftigen heiligen Stadt entwirft, das bis zur Stunde noch kopirt und variirt wird, und nachdem es in die Johanneische Apokalypse übergegangen ist, ein fester Bestand der eschatologischen Phantasie geblieben ist, kein geistloser Mann gewesen sein kann. Smend hätte in dieser Vertheidigung Ezechiel's gegen unverständige Verachtung noch weiter gehen können. Ferner beleuchtet er mit Recht aus der Tendenz des Buches, die in 40—48 vorliegt, die vorhergehenden Theile. Je klarer man die Tendenz erkennt S. 307, um so weniger wird man auch fragen, ob Ezechiel mündlich gewirkt habe, — das mag er gethan haben, aber sein Buch hängt davon nicht ab, es ist „in einem Zuge niedergeschrieben" S. XXII. Es ist wohl nur ein unüberwundener Nachhall der verbreiteten Lehre, wenn es weiter heisst, „er habe wahrhaft poetische Gedanken, aber es fehle die Kraft, sie angemessen durchzuführen". Und was würde denn hier eine ordentliche Textkritik zu leisten im Stande sein?

Ebenso ist anzuerkennen, dass Herr Smend sich der Aufgabe nicht entzogen hat, die Bedeutung Ezechiel's für die Pentateuchfrage nunmehr auch in einem Ezechielkommentare zu erörtern. Er folgt hierbei der durch Wellhausen populär gemachten Reuss-Graf'schen Anschauung, ohne darum mit Graf die Abfassung von Levit. 17—26 durch

Ezechiel zu behaupten, und erklärt Ezechiel's Standpunkt für älter als den der levitischen Gesetzgebung S. 312f. Ich theile diesen Standpunkt, weil mir Ezechiel's Entwurf nach dem Levitikus psychologisch unverständlich würde, aber auf die sofort auftretende Frage, woher Ezechiel seinen Stoff entlehnte, da er doch nicht Alles selbst erfunden hat, in der nach meiner Einsicht die nächste Aufgabe der realistischen Pentateuchkritik gestellt ist, ist Smend nicht eingegangen. Hatte Ezechiel nicht auch schriftliche Gesetze vor sich und zwar zum Theil dieselben, die auch in dem Levitikus verarbeitet sind, mit einem Worte des S Dillmann's? Hier ist noch Alles zu thun übrig, die Frage ist im Flusse, aber noch keineswegs gelöst, doch können wir hier darauf nicht weiter eingehen.

Herr Smend stellt uns ein Speciallexikon zum Ezechiel in Aussicht p. VII, mir scheint, er würde besser thun eine kritische Ausgabe des Textes herzustellen, er würde dann Gelegenheit finden, das Deficit seines Kommentars zu ergänzen, und nicht Wörter in ein Lexikon aufnehmen müssen, über die für Ezechiel nichts zu sagen ist. Eine lexikalische Untersuchung vieler Wörter ist gewiss am Platze, aber das rechtfertigt nur eine Auslese, nicht ein ganzes Speciallexikon. — Uebrigens ist, wie ich erfahre, Herr Dr. Cornill in Marburg schon seit längerer Zeit mit einer kritischen Bearbeitung des Ezechieltextes beschäftigt und hofft seine Arbeit demnächst vorlegen zu können.

Paulinische Studien.

Von

O. Pfleiderer.

2. Der Apostelkonvent.

Als ich in meinem „Paulinismus" zu zeigen versuchte, dass die Differenz zwischen der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen doch nicht ganz so gross sei, wie die älteren Tübinger angenommen hatten, glaubte ich mit dieser Ansicht im Lager der kritischen Theologen ziemlich isolirt zu stehen. Aber gleichzeitig mit meinem Buche erschien Weizsäcker's scharfsinniger Aufsatz in den Jahrb. f. d. Theol. (Band XVIII) über das Apostelkoncil, worin eine der meinigen ganz ähnliche Auffassung entwickelt wurde. Dann hatte Keim in seiner letzten Schrift über das Urchristenthum auch einen Aufsatz über den Apostelkonvent veröffentlicht, der noch weitere Koncessionen macht als Weizsäcker. Neuestens hat vollends Lic. Zimmer eine Monographie über diese Frage („Galaterbrief und Apostelgeschichte") geschrieben, welche, ohne geradezu Apologetik treiben zu wollen, doch thatsächlich völlig auf den herkömmlichen Standpunkt der Apologeten übertritt, welche im Urchristenthum eitel Friede und Eintracht finden wollen. Das Studium dieser Arbeiten nun hat mich in meiner eigenen Auffassung, die im Allgemeinen der Keim'schen am nächsten steht, im Einzelnen doch auch von ihr mehrfach abweicht, bestärkt, und ich glaube, der Sache der historischen Kritik gerade dadurch den besten Dienst zu leisten, dass ich versuche, ihre Uebertreibungen, wodurch sie nur der unhistorischen Apo-

logetik Blössen bietet, aufs richtige Maass zurückzuführen. Auszugehen ist dabei natürlich von der Darstellung des Apostels Paulus in Gal. 2, um dann den Bericht der Apostelgeschichte mit dem paulinischen zu konfrontiren.

Als den Anlass seiner jerusalemischen Reise bezeichnet Paulus Gal. 2, 2 eine Offenbarung. Was dieselbe zum Inhalt gehabt habe, sagt er uns zwar nicht direkt, giebt aber im Folgenden Andeutungen, die es mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuthen lassen. Er habe, sagt er, der jerusalemischen Gemeinde und ihren Geltenden insbesondere sein Evangelium vorgelegt „in der Besorgniss, ich möchte vergeblich laufen oder gelaufen sein"; denn so und nur so kann *μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον* nach der Grammatik und nach Analogie von Gal. 4, 11 und 1. Thess. 3, 5 übersetzt werden, wie Holsten mit vollem Recht (Ev. d. Paulus, S. 145) geltend macht. Die Deutung hingegen: „ich legte ihnen mein Evangelium zur Prüfung und Entscheidung darüber vor, ob ich etwa vergeblich laufe oder gelaufen sei?" ist sprachlich wie sachlich gleichsehr unmöglich: sprachlich, weil es dann *εἴπως* statt *μήπως* heissen müsste; sachlich, weil dazu auch der Inhalt der Frage gar nicht passen würde, denn die Prüfung der Jerusalemiten könnte sich doch nicht wohl auf die Frage nach Erfolg oder Erfolglosigkeit der paulinischen Predigt beziehen, was in *εἰς κενὸν* liegt, sondern nur auf die Korrektheit oder christliche Wahrheit derselben, was also etwa mit *ἀληθῶς* oder *κατ' ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, τοῦ Χριστοῦ* oder ähnlich ausgedrückt sein müsste. Ueberdies bedenke man, in welch' schreiendem Widerspruch der Satz, er habe sein Evangelium den Jerusalemiten zur Prüfung vorgelegt, zu der Absicht stehen würde, die den Apostel bei seiner ganzen Erzählung von 1, 11 an leitet: seine apostolische Selbständigkeit den Uraposteln gegenüber aus der Geschichte seines apostolischen Lebens und Wirkens zu begründen! — Also die Besorgniss, sein apostolisches Wirken möchte ein vergebliches gewesen sein, war das psychologische Motiv seiner Reise, war also auch die Voraussetzung und der natürliche Anlass der empfangenen „Offenbarung", von der wir ja nach allen sonstigen

Analogieen nicht annehmen können, dass sie unmotivirt und ohne natürliche psychologische Vermittlung erfolgt sei; ganz analog der Offenbarung auf dem Wege nach Damaskus (1, 16) weist auch die hier erwähnte Offenbarung (2, 2) „auf ein tief in Zweifel und Sorge aufgeregtes Gemüthsleben des Paulus, das Ruhe und Gewissheit von Gott begehrte“ (Holsten). Dann müssen wir aber weiter fragen, was denn wohl diese besorgte Stimmung des Paulus hervorgerufen haben möge? Auch darauf liegt die Antwort keineswegs fern; denn auch ohne einen voreiligen Blick in die Apostelgeschichte führt uns der Zusammenhang der Erzählung des Paulus selber mit einer, wie ich meine, zwingenden Nöthigung auf die richtige Fährte. *Vorher* (1, 24) hatte er erzählt, dass die Gemeinden Judäas auf Grund seiner apostolischen Wirksamkeit Gott gepriesen haben; *jetzt* fühlt er sich durch die bange Besorgniss, er möchte sonst vergeblich gearbeitet haben, gedrungen, das Recht seiner heidenapostolischen Wirksamkeit in Jerusalem persönlich in heissem Kampf zu wahren. Offenbar muss zwischen jenem Sonst und diesem Jetzt etwas passirt sein, was diese ungünstige Wandlung herbeiführte. Und was denn? Sollte der Apostel dies wirklich so ganz im Dunkel gelassen haben, wie *Weizsäcker* annimmt? Ich meine, er rede sehr deutlich davon in V. 4: *διὰ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν.* Der Sinn dieser Worte scheint mir so unverkennbar klar zu sein, dass ich mich über ihre vielfache Missdeutung verwundern muss.

Weitaus die wunderlichste unter allen ist jedenfalls die von *Zimmer*, nach welchem Paulus hier sagen will, dass er der Forderung der Beschneidung des Titus nicht nachgegeben habe wegen der Persönlichkeit der Forderer, weil sie falsche Brüder waren, welche sich in der Christengemeinde, wohin sie nicht gehörten, eingeschlichen haben, um unsere Freiheit, die wir als Christen (nicht als *Heidenchristen*) haben, auszukundschaften, damit sie uns knechteten, d. h. unsere christliche Freiheit wieder nehmen und das Gesetz, dem wir doch abgestorben sind, wieder aufhalsen; unter den *ἡμεῖς* soll also Paulus durchaus nicht seine heidenchristlichen

Gemeinden verstehen, mit welchen er, der ja selber Judenchrist sei, sich nie als Partei zusammenschliesse, sondern alle echten Christen (darunter insbesondere die ganze jerusalemische Gemeinde), welchen nur die Scheinbrüder, die sonach gar nicht wirkliche Christen waren, gegenüberstanden. Also nach Zimmer waren die Judenchristen mit Paulus über den Grundsatz der christlichen Freiheit vom Gesetz so völlig einverstanden, dass auch sie selber allzumal schon „dem Gesetz abgestorben“ und im thatsächlichen Besitz der christlichen Freiheit waren, und Paulus hatte also nur die schon allgemein anerkannte und geübte Freiheit aller Christen aus Juden und Heiden gegen die Einwendungen etlicher eingeschlichenen Nichtchristen zu vertheidigen! Und dazu hätte es dieses heissen Kampfes bedurft, von welchem V. 5 die Rede ist? Und dabei hätte es zu dem scharfen Konflikt in Antiochia jemals kommen können? Und alle die ferneren Kämpfe, die Paulus Zeit seines Lebens mit judaistischen Gegnern in seinen Gemeinden zu bestehen hatte, wären unter solchen Voraussetzungen begreiflich? Dass auch die Apostelgeschichte, der zu lieb Zimmer solche wunderliche Hypothesen aufstellt, damit keineswegs übereinstimmt, da sie vielmehr die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes für die Judenchristen als selbstverständlich voraussetzt, werden wir unten sehen. Zimmer's apologetischer Eifer schiesst also so weit über das Ziel, dass er selber seine harmonistische Absicht dadurch wieder vereitelt, indem er die Gegensätze des Urchristenthums, welche in der Apostelgeschichte abgeschwächt aber nicht geleugnet sind, seinerseits rundweg in Abrede zieht.

Also dass die ψευδαδελφοί wirkliche Christen waren, welche in Jerusalem mindestens eine starke Partei für sich hatten, wo nicht die Majorität der Gemeinde, darüber kann im Ernste kein Zweifel bestehen. Aber warum nennt sie nun Paulus παρεισάκτους, Eindringlinge? Sollte er damit nur sagen wollen, dass sie sich in die jerusalemische Gemeinde ohne Fug eingedrängt haben? Aber diese noch von Weizsäcker wiederholte Aufstellung führt entweder auf die unmögliche Zimmer'sche Meinung hinaus oder ver-

wickelt sie sich in unlösbare innere Schwierigkeiten. Denn wenn man die *ἐλευθερίαν ἡμῶν* V. 4 von der heidenchristlichen Freiheit versteht, wie allein möglich ist, so konnte ja doch gewiss diese Freiheit nicht in Jerusalem, sondern nur in den paulinischen Gemeinden ausgekundschaftet werden; also muss auch das *οἵτινες παρεισῆλθον*, wodurch das Adjektiv *παρεισάκτους* erklärt wird, vom Eindringen in die paulinischen Heidengemeinden verstanden werden; dann aber waren diese Eindringlinge eben insofern „falsche Brüder", als sie zu der gesetzesfreien Heidengemeinde innerlich nicht gehörten, weil sie gesetzesstrenge Judenchristen waren. Eben dieses Faktum, dass sich judaistische Lügenbrüder in die paulinischen Gemeinden (wohl nicht blos in Antiochia und auch nicht blos einmal, sondern in mehreren Fällen) eingeschlichen hatten, um die dort übliche heidenchristliche Freiheit auszuspioniren und zu unterdrücken, dies werden wir, indem wir V. 2 aus V. 4 ergänzend interpretiren, als die Ursache der Befürchtung des Paulus für den Bestand seiner Heidenmission zu denken haben. Hierbei lässt sich aber sofort die weitere Frage nicht unterdrücken, wie es möglich war, dass das Auftreten etlicher Gesetzeseiferer in den Heidengemeinden den Paulus in solche Bekümmerniss versetzen konnte? Erklärlich wird dies, wie mir scheint, doch nur unter der Voraussetzung, dass jene Eindringlinge nicht blos auf eigene Faust gekommen waren und für ihre blosse Privatmeinung Agitation trieben, sondern dass sie Repräsentanten der herrschenden Ansicht der Urgemeinde waren und auf deren Autorität sich stützten, gleichviel ob sie von derselben direkten Auftrag haben mochten oder nicht. Stand die Urgemeinde hinter ihnen, dann allerdings hatte ihr gesetzliches Treiben eine Bedeutung, die Paulus nicht unterschätzen durfte, denn dann war zu besorgen, dass entweder die Heidenchristen vor der Autorität der Urgemeinde sich beugen möchten oder aber ein Bruch zwischen beiden Theilen eintreten und das einheitliche Christenthum in die Brüche gehen könnte; im einen wie im anderen Fall aber war das Werk des Paulus verloren. Dass in dieser Situation Paulus eine „Offenbarung" erhielt, die ihn zur Besprechung

mit der jerusalemischen Gemeinde und ihren Häuptern antrieb, können wir jetzt recht wohl psychologisch begreifen. Es gehörte wirklich ein grosser Glaubensmuth dazu, um in dieser kritischen Situation einen solchen entscheidenden Schritt zu wagen, von dessen Ausfall das ganze weitere Schicksal des Heidenchristenthums abhing. Und doch war eine Lösung der vorhandenen Schwierigkeit, eine Ueberwindung der drohenden Gefahren in der That einzig und allein auf diesem Wege zu erreichen; was half alle Bekämpfung der gesetzlichen Lügenbrüder und alle Belehrung der heidenchristlichen Brüder, so lange die Haupt- und Kardinalfrage nach der Stellung der Urgemeinde zum gesetzesfreien Heidenchristenthum ungelöst blieb, so lange also auch die Verwerfung des letzteren durch jene eine Möglichkeit war, deren blosse Befürchtung schon jede frische und kräftige Entwickelung der jungen heidenchristlichen Gemeinden lähmen und unterbinden musste? So lag also damals die Sache für Paulus: er hatte die Wahl, auf der einen Seite durch den gewagten Schritt der Verhandlung mit den Jerusalemiten Alles aufs Spiel zu setzen, die ganze Zukunft seines Werkes vom zweifelhaften Ausfall jener Verhandlung abhängig zu machen, auf der anderen Seite aber bei längerem Zaudern das heidenchristliche Gemeindeleben an der offenen Wunde jener ungelösten Kardinalfrage sich verbluten zu sehen. Was sollte er thun? In diesem peinvollen Schwanken und Zweifeln ward ihm die Entscheidung als innere Gottesstimme, die ihm den einzig richtigen Schritt zur Pflicht machte und zugleich ihn mit froher Hoffnung auf das Gelingen desselben erfüllte — eines zugleich mit dem anderen, denn für das religiöse Gemüth ist ja immer die volle Gewissheit über die pflichtmässige Nothwendigkeit eines bestimmten Schrittes unmittelbar zugleich die Gewissheit darüber, dass dieser pflichtmässige Schritt auch der Weg zum Heile sei.

Ich glaube, dass sich auf die angegebene Art das änigmatische *κατὰ ἀποκάλυψιν* 2, 2 sehr gut psychologisch entwickeln lässt, einfach mittelst Kombination und Analyse der vom Apostel selber gegebenen Andeutungen, ohne noch irgendwelches Anlehen beim Bericht der Apostelgeschichte

zu machen, von dem wir später erst sehen werden, dass er sich sehr gut mit dem hier gefundenen Resultat verträgt und demselben zur ergänzenden Unterstützung dient. Aber die Gelehrten haben sich den klaren Einblick in diesen Sachverhalt in verschiedener Weise verbaut. Indem Weizsäcker die eingeschlichenen falschen Brüder nur in Jerusalem sucht, schneidet er sich die Möglichkeit ab, in ihrem Auftreten in den paulinischen Gemeinden die Ursache zu erkennen für die Bekümmerniss des Paulus, die Ursache also auch für die „Offenbarung", die Ursache endlich für die Reise nach Jerusalem; so schwebt ihm dann dieses Alles völlig in der Luft und ist um so unmotivirter, da es zu 1, 24 im direkten Gegensatz steht; um diesen etwas zu mildern, sieht er sich daher doch zu einem Anlehen bei der Apostelgeschichte genöthigt, indem er den Grund der Wandlung in der Zunahme der pharisäischen Glieder der jerusalemischen Gemeinde sucht, was aber sowohl willkürlich als zur Erklärung der fraglichen Punkte überdies ganz unzureichend ist. — Diesen Fehler haben nun zwar Holsten und Keim vermieden, indem sie die παρεισάκτους ψευδαδέλφους richtig auf Eindringlinge in die paulinischen Gemeinden deuten, aber auch sie haben in anderer Weise das volle Verständniss der dem Apostelkonvent vorauszusetzenden Sachlage verfehlt, indem sie den Schwerpunkt der obschwebenden Kardinalfrage verrückten und sein Gewicht minderten.

Holsten thut dies durch seine eigenthümliche Deutung von τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν V. 4, was er auf die apostolische Selbständigkeit des Paulus, nach 1. Cor. 9, beziehen zu müssen glaubt, während die traditionelle Beziehung auf die Freiheit der paulinischen Heidenchristen vom mosaischen Gesetz exegetisch unmöglich sein soll, weil Paulus Subjekt zu εἴξαμεν V. 5, folglich auch zu ἔχομεν V. 4 sei. Aber diesem Beweis sieht man doch gar zu deutlich an, dass er nachträglich gesucht und gefunden ist, um eine zum voraus feststehende Ansicht zu stützen; wir täuschen uns wohl nicht, wenn wir den eigentlichen Grund Holsten's nicht sowohl in dieser wenig besagenden Argumentation, deren Glieder an schwachem Faden hängen, als vielmehr in der apriorischen

Voraussetzung suchen, dass die apostolische Selbständigkeit des Paulus ebenso, wie den korinthischen Gegnern gegenüber, auch sonst überall und insbesondere auch beim Apostelkonvent den eigentlichen Streitpunkt gebildet habe. Nun ist zwar richtig, dass Paulus auch im Galaterbrief (1, 11) von diesem Punkte ausging, weil dies eben so zu sagen das Formalprincip der Wahrheit seines Heidenevangeliums ist; allein keineswegs folgt daraus, dass diese Frage nach der persönlichen Stellung des Paulus zu den Uraposteln überall den einzigen oder auch nur hauptsächlichen Controverspunkt den Judaisten gegenüber gebildet habe; bei den Verhandlungen des Apostelkonvents war dies so wenig der Fall, dass hier vielmehr jene persönliche Frage vollständig hinter die sachliche nach der Berechtigung der heidenchristlichen Gesetzesfreiheit zurücktrat, wie der ganze Verlauf der Verhandlungen für den unbefangenen Betrachter unzweifelhaft klar ergiebt. „Nicht um diese Unabhängigkeit des Paulus im Allgemeinen handelt es sich hier, sondern um die Anwendung derselben in den Grundsätzen seiner Thätigkeit selbst, um die Berechtigung seines Verfahrens, die Heiden nicht zu beschneiden, wenn sie Christen werden. Nicht davon ist die Rede, dass ihm nur persönlich sein Apostolat, sein Missionsberuf bestritten wäre, sondern diese Grundsätze sind der Gegenstand des Streites, und das freie Verfahren nach denselben hat er sich erstritten.“ Diese Sätze Weizsäcker's sind unbestreitbar richtig; dass Holsten sie verkannte und die formale Frage des Apostelrechts des Paulus der materialen Frage des Rechtes eines gesetzesfreien Heidenchristenthums substituirte, war für seine Auffassung der jerusalemischen Verhandlungen ungünstig und hat mehrfach, z. B. bei den Versen 5 und 6, zu unrichtigen Deutungen geführt.

In anderer Art hat Keim die principielle Bedeutung der Kardinalfrage, um welche es sich zwischen Paulus und den Jerusalemiten handelte, alterirt und abgeschwächt, indem er meint, Paulus sei nach Jerusalem gereist, nur um die Detailfragen, die dem jerusalemischen Christenthum gegenüber entstanden, z. B. über die mögliche Gleichförmigkeit oder das Maass heidenchristlicher Freiheit, durch Aus-

tausch und Beweis des Geistes von hier und drüben zum Entscheid zu bringen, wobei er weder im Voraus seiner Superiorität sicher, noch auch über seine Unterwerfung unter jerusalemisches Ansinnen im Voraus entschlossen gewesen sei. Erst die unerwartete energische Opposition, die er in Jerusalem gefunden, habe ihn dann auch seinerseits in die Lage versetzt, energischen Widerstand leisten zu müssen und den Entscheid Jerusalems in einer Frage, die er nicht als offene betrachtete, sondern als abgeschlossene Wahrheit des Evangeliums, nicht ruhig zu erwarten, sondern zu erzwingen. Aber diese Ansicht Keim's scheitert an V. 2, nach welchem es sich schon von Anfang an nicht um einige formale Detailfragen, sondern um die Existenzfrage des Heidenchristenthums gehandelt hat, und nach welchem Paulus auch gar nicht mit so sanguinischen Aussichten den Verhandlungen entgegenging, sondern in tiefernster Bekümmerniss, wenn auch mit dem entschlossenen Glaubensmuth, der sich auf das Geheiss der inneren Gottesstimme stützte. Dass Paulus sich von Anfang des folgenschweren Ernstes der bevorstehenden Entscheidung bewusst war, was schon in dem einen Worte *κατὰ ἀποκάλυψιν* angedeutet ist, dies hat Keim völlig übersehen; infolge dessen erscheint dann bei ihm die lebhafte Opposition, die Paulus in Jerusalem zu überwinden hatte, mehr wie eine zufällige Episode, mit welcher der Charakter der jerusalemischen Gemeinde selbst in keinem inneren Zusammenhange gestanden hätte, während sie vielmehr ohne Zweifel der natürliche Ausdruck der herrschenden Richtung der Urgemeinde gewesen ist, wie diese auch dem Paulus seit dem Auftreten der judaistischen Eindringlinge in seinen Gemeinden wohlbekannt war.

Auch über den Gang der Verhandlungen hat uns Paulus nur ebenso kurze Andeutungen gegeben, wie über ihren Anlass. Doch lässt sich auch hier wieder die Hauptsache klar erkennen. Der Inhalt der Verhandlungen drehte sich um die Beschneidung der Heidenchristen und zwar zunächst aller, d. h. also rundweg um die Aufhebung des Heidenchristenthums in seinem Unterschiede vom Judenchristenthum. Als diese weitestgehende Forderung von Paulus siegreich

abgeschlagen war, forderte man wenigstens die Beschneidung des Apostelgehülfen Titus, als eine Abschlagszahlung gleichsam, mit welcher man sich vorläufig, da Mehreres nicht sogleich zu erreichen war, begnügen wollte; um so entschiedener aber glaubte man auf diesem Minimum von Forderung bestehen zu müssen und versuchte diese Koncession dem Paulus abzuzwingen. Dies ist unverkennbar die Situation, wie sie Paulus andeutet in V. 3: „Aber nicht einmal Titus — ward gezwungen sich beschneiden zu lassen"; dieses „nicht einmal" (*οὐδέ*) setzt ja deutlich einen voraufgegangenen und ebenfalls vereitelten Versuch, weitergehende Forderungen durchzusetzen, voraus; und worauf anders sollten diese sich bezogen haben, als eben auf die Beschneidung nicht blos des Einen Titus, sondern aller Heidenchristen? Ob diese anfängliche weitergehende Forderung rasch und leicht oder ebenfalls nur nach hartem Kampfe abgeschlagen wurde, können wir nun zwar nicht wissen; soviel aber ist zweifellos gewiss, dass wenigstens die zweite gemässigtere Forderung mit grösster Entschiedenheit gestellt und der ernstliche Versuch gemacht wurde, ihre Durchsetzung dem Paulus und Titus abzuzwingen, so dass ihre Zurückweisung nur unter hartem Kampfe möglich war. Dies liegt zu klar, als dass es irgend ein Unbefangener leugnen könnte, schon in den Worten des V. 3, da sonst der Ausdruck *ἠναγκάσθη* ganz unmotivirt wäre, wenn nicht wirklich ein Versuch des Zwanges stattgefunden hätte; nur auf den Erfolg des Versuches, nicht auf diesen selbst bezieht sich die Negation des Satzes; nur so wird ja auch der energische Widerstand, von welchem V. 5 redet, verständlich.

Nicht ebenso einfach liegt aber die Sache, wenn wir fragen, von wem denn wohl diese Forderungen, die weitere und dann die engere, aufgestellt worden sein mögen? Einen Fingerzeig zur Beantwortung derselben dürfen wir ohne Zweifel in V. 4 finden: *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους* etc. Ich kann in diesen Worten nur eine erklärende Näherbestimmung zum unmittelbar Vorhergegangenen sehen, theils weil V. 3 einer solchen dringend bedarf (Keim), theils weil dabei die Konstruktion ganz einfach bleibt, wogegen

die Beziehung von V. 4 sowohl auf V. 5: οἷς — εἴξαμεν, als auch namentlich auf V. 2: ἀνεθέμην eine sehr harte Konstruktion ergäbe. Sehen wir also in V. 4 eine Näherbestimmung zu V. 3, so kann die Frage nur die sein, ob sie den Grund angeben soll für den Versuch der Nöthigung oder aber für die Erfolglosigkeit dieses Versuches, also für den Widerstand gegen die Nöthigung? Da nun von letzterem in V. 5 ausdrücklich die Rede ist und dort die Lügenbrüder als Objekt des Widerstandes bezeichnet sind, so können sie, wie mir scheint, von Paulus nicht wohl zugleich als Motiv des Widerstandes gedacht worden sein; sonach bleibt nur übrig, V. 4 so zu verstehen, dass der falschen Brüder wegen die Nöthigung des Titus zur Beschneidung versucht worden sei. Diese werden also zwar die Anstifter und Hauptvertreter der judaistischen Anträge gewesen sein, aber darum doch keineswegs die einzigen Antragsteller, ja wahrscheinlich gingen die Anträge gar nicht unmittelbar von ihnen aus; denn in diesem Fall hätte Paulus statt διὰ δὲ τοὺς ψευδαδέλφους korrekter gesagt: ὑπὸ δὲ τῶν ψευδαδέλφων. Aber auch an sich ist es ja offenbar höchst unwahrscheinlich, dass ein so heftiger Kampf blos gegen eine Hand voll Eiferer zu führen gewesen wäre. Die Thatsache, dass ein Zwang zur Beschneidung des Titus im Werke war und ernstlich drohte und nur durch harten Kampf zurückgewiesen werden konnte, setzt offenbar voraus, dass die falschen Brüder nicht allein standen, sondern die Gemeinde, wo nicht ganz, so doch zum grösseren Theil, für sich hatten.[1]) Ob auch die Apostel? Man kann immerhin die Möglichkeit zugestehen, dass auch sie anfangs der Gemeindemehrheit näher gestanden haben mögen als dem Paulus, dass sie wenigstens den Vermittlungsantrag der Beschneidung des Titus als einen für beide Theile

---

1) Keim will dies nicht gelten lassen und behauptet, dass in die Versuche der Spione die Gemeinde selbst und vollends die Geltenden durch kein einziges Anzeichen zu verwickeln seien (S. 73). Aber er hat sich selbst widerlegt, indem er aus anderem Anlasse die richtige Bemerkung machte, dass ein von Paulus als möglich anerkannter Zwang zur Beschneidung des Titus durch Einzelne völlig unmöglich war (S. 67).

annehmbaren Ausgleich des Zwiespalts unterstützt haben mögen; möglich, sage ich, ist dies, weil es in die Situation passen und zum sonstigen Verhalten der Apostel nicht im Widerspruch stehen würde; sicher aber ist jedenfalls soviel, dass die Geltenden, die Säulenapostel, schliesslich nicht auf Seiten der Gegner des Paulus, sondern auf seiner Seite standen, und dass eben dieses ihr Eintreten für Paulus auch für die Gemeindemehrheit den Ausschlag gab, dass sie von ihren Forderungen abstand. Denn dass sie auf ihrer Forderung bestanden wäre und also die Verhandlung des Paulus mit ihr resultatlos geblieben, wie noch Weizsäcker annimmt, kann ich nicht für wahrscheinlich halten; schon V. 3 spricht dagegen; denn den Worten οὐκ ἠναγκάσθη wird doch nur dann ihr volles Recht, wenn man annimmt, dass der Versuch des Zwanges nicht blos von Paulus und Titus standhaft abgewiesen, sondern dann auch wirklich von der Gemeinde definitiv aufgegeben worden ist.[1]) Dies Resultat ist nun zwar freilich in erster Linie der Energie des Paulus zu verdanken, welcher zusammen mit seinen Freunden Barnabas und Titus[2]) nicht einmal für den Augenblick den falschen Brüdern durch die ihm angesonnene Folgsamkeit gegen deren Forderungen nachgab, damit die Wahrheit des gesetzesfreien Evangeliums bei den Heidenchristen in Bestand bliebe; denn er erkannte wohl, dass diese auch schon durch eine partielle und temporäre Koncession, wie sie in der Beschneidung des Titus gelegen wäre, gefährdet sein

1) So auch Holsten, Ev. d. P. S. 73.

2) So erklärt sich am natürlichsten der Plur. εἴξαμεν, wie es ja auch an sich selbstverständlich ist, dass der Hellene Titus bei dem Kampf um seine Beschneidung nicht die Rolle eines stummen Statisten gespielt haben wird. — Uebrigens ist es ebenso gewiss, dass dieses Nichtnachgeben eben damals bei den Verhandlungen in Jerusalem und nicht früher in Antiochia stattfand (gegen Holsten), wie es unzulässig ist, daraus zu folgern, dass auch das παρεισῆλθον V. 4 auf Jerusalem und nicht auf Antiochia zu beziehen sei (gegen Weizsäcker). Es ist ja ganz natürlich, dass diese Leute, die vorher in den paulinischen Gemeinden agitirt hatten, bei der entscheidenden Verhandlung in Jerusalem (woher sie ja ohne Zweifel auch gekommen) auf dem Platze waren.

würde. Aber dass die Energie des Paulus auch bei der Gemeinde siegreich seine Sache durchsetzte, das Verdienst davon gebührt doch ohne Zweifel den Uraposteln, denn es war die Folge der Grossherzigkeit, mit welcher sie es über sich gewannen, ihre Bedenken und Neigungen, die sie vielleicht Anfangs mit der Gemeinde getheilt haben, einem Paulus und seinem segensreichen Wirken zulieb zu opfern. Zu dieser Annahme sind wir nicht etwa blos berechtigt, sondern, wie ich meine, geradezu genöthigt, weil ohne sie die günstige Umstimmung der Gemeinde und der Sieg des Paulus über die Eiferer ein unerklärliches Räthsel bliebe.

Aber wie stimmt zu dieser Annahme die Art, wie Paulus sogleich V. 6 von den Geltenden spricht? Dieser Einwurf ist nicht so leicht zu nehmen, wie Keim zu thun scheint, wenn er sagt: „Endlich mag man aufhören, von ironischer Bitterkeit des Paulus gegenüber den Geltenden zu reden; denn wer gleich nachher den Bundesschluss mit den „Säulen“ feierlich und befriedigt registrirt, der hat seine Abweisung der menschlichen Autoritäten in V. 6 nicht dem Andenken der Apostel gewidmet, sondern dem notorischen Uebermuth der judenchristlichen Parteigänger in Galatien“ (S. 74). Allein in V. 6 ist nun eben doch nicht von galatischen Parteigängern, sondern von denjenigen Aposteln, welche zu Jerusalem in besonderer Geltung standen, die Rede und dass der Ton dieser Redeweise nicht eben ein liebreicher, sondern ein gereizter und ironischer ist, das lässt sich nun einmal gewiss nicht verkennen. Aber dies zugegeben, glaube ich nun doch allerdings mit Keim, dass man aus V. 6 nicht so ohne Weiteres ungünstige Schlüsse auf das Verhalten der Apostel in Jerusalem gegenüber Paulus ziehen darf. Wenn ein Choleriker, wie Paulus es war, sich mitten im heissen Kampf, wie er ihn eben im Galaterbrief kämpft, über die Häupter und Stützen seiner Gegner in gereiztem und despektirlichem Tone ausspricht, so erklärt sich dies, meine ich, aus den peinlichen Erfahrungen, die er inzwischen in Antiochia und Galatia zu machen hatte, so vollständig, dass man durchaus nicht genöthigt ist, den Erklärungsgrund dafür in dem Auftreten der Apostel beim Apostelkonvent zu suchen, zumal

da alles Thatsächliche, was Paulus über dieselben hier berichtet, auch nicht den leisesten Grund zu einem unfreundlichen Urtheil enthält, vielmehr auf den unbefangenen Leser entschieden den gegentheiligen Eindruck macht. Sehe ich recht, so liegt eben hierin der Hauptgrund für das weite Auseinandergehen der Auffassungen des Apostelkonvents: der Bericht des Paulus ist in sich selbst schillernd und zweideutig in so fern, als die Thatsachen, die er erzählt, ebenso entschieden für die Urapostel sprechen, wie der Ton, in welchem er erzählt, gegen sie spricht; indem nun die kritischen Historiker sich meistens von dem letzteren bestimmen liessen und unter diesem Eindruck auch die Thatsachen deuteten, haben sie den Uraposteln Unrecht gethan und konnten dann natürlich auch in die ganz andere Tonart der Darstellung in der Apostelgeschichte sich nicht mehr finden. Sie haben dabei freilich eine sehr triftige Entschuldigung, denn kein Anderer als Paulus selber hat sie zu diesem Irrthum veranlasst; wie er den Erfahrungen und Stimmungen der späteren Zeit Einfluss gestattete auf die Form seiner Erzählung der jerusalemischen Vorgänge, so haben dann ihm nach auch die Kritiker diese Vorgänge im Lichte der späteren judaistischen Kämpfe, d. h. aber falsch aufgefasst; sie haben die grosse Bedeutung dieses Friedensaktes und Bundesschlusses, welcher noch vor dem Konflikt einen festen Grund der Gemeinschaft legte und damit die spätere Vermittlung der Gegensätze ermöglichte, diese Bedeutung des Apostelvertrages haben sie verkannt oder unterschätzt, indem sie die spätere Kampfstimmung, aus welcher heraus Paulus erzählte, auch in die jerusalemischen Beziehungen des Paulus zu den Uraposteln zurückdatirten, wohin sie faktisch noch nicht gehört. Es gilt also, die subjektive Färbung des paulinischen Berichtes von den berichteten objektiven Thatsachen wohl zu unterscheiden, so zu sagen, den Paulus durch Paulus zu korrigiren.

Schon der Verzicht der jerusalemischen Gemeinde auf gesetzliche Eingriffe in die paulinische Heidenmission war also, wie wir gesehen, nicht ohne den leitenden Einfluss der Urapostel geschehen. Aber diese liessen es hierbei nicht

bewenden. Sie haben nicht nur dem Paulus keinerlei Beschränkung seiner Heidenmission auferlegt[1]), sondern, statt ihm hemmend entgegenzutreten, wie die Eiferer von ihnen erwarteten, haben sie im Gegentheil sogar mit ihm einen Bund brüderlicher Gemeinschaft und gegenseitiger Anerkennung geschlossen. Ueberwältigt von den grossartigen Erfolgen seiner Heidenmission erkannten sie willig an, dass er von Gott betraut sei mit dem Evangelium unter den Heiden, so gut wie Petrus mit dem unter den Juden, dass also seine Wirksamkeit gerade so, wie er sie bisher betrieben, also ohne Gesetzesjoch für die bekehrten Heiden, ein Gott wohlgefälliges christliches Missionswerk sei, welches durch jüdische Bedenken und Einreden nicht gestört werden solle und dürfe. In dieser Ueberzeugung, welche sie aus der Darstellung seiner Erfolge durch Paulus gewonnen hatten, gaben die für Säulen der Gemeinde Geltenden, Jakobus, Petrus und Johannes, dem Paulus und Barnabas die Bruderhand der Gemeinschaft mit der Vereinbarung, dass jeder von beiden Theilen sowie bisher in seinem eigenthümlichen Missionsberuf fortfahren solle, Paulus bei den Heiden, Petrus bei den Juden, gesondert durch die verschiedenen Bezirke wie die verschiedene Weise der Mission, verbunden doch durch die Gemeinsamkeit gegenseitiger brüderlicher Anerkennung als Mitarbeiter an dem Einen Werk Christi kraft der Berufung und Ausrüstung durch den Einen Gott, verbunden aber auch überdies durch das Band der Liebesthätigkeit, denn die Heidengemeinden sollten der Armen (versteht sich Judäas) gedenken, was Paulus versprach.

---

1) So ist *ἐμοὶ οὐδὲν προςανέθεντο* V. 6 zu verstehen, nicht von der Mittheilung einer Offenbarung (Holsten), was im Zusammenhang ganz unmotivirt wäre. Das folgende *ἀλλὰ τοὐναντίον* etc. setzt nothwendig voraus, dass in *οὐδὲν προςανέθεντο* der Verzicht der Geltenden auf solche Auflagen, welche mit der Anerkennung der selbständigen Heidenmission des Paulus im Widerspruch gewesen wären, ausgesagt sein soll. — Die anakoluthische Konstruktion des Verses löse ich so auf, dass zu *ἀπὸ δὲ* etc. ursprünglich *προςανετέθη* hinzugedacht war, welche Passivkonstruktion dann nach der Parenthese verlassen wurde.

Mag dieser brüderliche Bundesschluss öffentlich vor versammelter Gemeinde erfolgt sein als Abschluss der vorangegangenen Verhandlungen und als feierliche Besiegelung des Verzichts der Urgemeinde auf jeden Eingriff in das paulinische Wirken — was mir weitaus das Wahrscheinlichste ist — oder mag er im engeren, meinetwegen auch engsten Kreise der Apostel zeitlich und örtlich getrennt von der Gemeindeverhandlung abgeschlossen worden sein: gleichviel, ein blosser „Privatvertrag“ war er jedenfalls nicht; ein solcher entscheidungsvoller Akt der Gemeindehäupter, der in kritischem Moment über die Zukunft der Gemeinde entscheidet, ist von vornherein keine blosse Privathandlung, sondern er geschieht im Namen der Gemeinde, welche durch ihre Häupter vertreten ist, geschieht ebendaher auch ohne Zweifel unter Mitwissen und (directer, ausgesprochener oder indirekter, stillschweigender) Zustimmung der Gemeindemehrheit, um so gewisser, da bei seiner Ausführung fortan die Gemeinden herüber und hinüber mitthätig gewesen sind, wie sich sogleich nachher in Antiochia gezeigt hat. Ich kann also Keim nur völlig beistimmen, wenn er nichts mehr von einem „Privatvertrag“ der Apostel zu Jerusalem hören, sondern denselben als Kirchenvertrag im eminenten Sinne des Wortes betrachtet wissen wollte (S. 80).

Erwägen wir nun die Bedeutung dieses Vertrages näher, so werden wir uns, wie mir scheint, ebenso sehr vor der Unterschätzung desselben, wie sie bis vor kurzem noch bei den Kritikern herrschend war, wie vor der traditionell-kirchlichen Ueberschätzung hüten müssen. Paulus hatte damit erreicht, was er zunächst erstrebte und vernünftiger Weise auch allein erstreben konnte: die Anerkennung der Grundsätze seiner Heidenmission[1]), die Frei-

1) Dieser allein bedeutsamen Anerkennung seines Werkes gegenüber ist die Frage, ob die Apostel den Paulus persönlich als ebenbürtigen „Apostel“ oder nur als gottbegnadeten Missionar des Evangeliums anerkannt haben, von äusserst geringer Bedeutung, ja sie wird genau betrachtet zur leeren Titulatur-Frage; um eine solche aber haben gewiss die Apostel nicht gestritten und brauchen also auch die Exegeten bei V. 7—9 nicht zu streiten.

heit seiner Gemeinden vom jüdischen Gesetz, den Bestand eines selbständigen Heidenchristenthums. Und das war ja ganz unleugbar ein grosser Fortschritt, eine grosse Koncession von Seiten der Judenchristen, eine That des Gehorsams gegen den in den Thatsachen kundgegebenen göttlichen Willen und eine That der Selbstverleugnung gegenüber ihren jüdischen Vorurtheilen. Sie erkannten jetzt ein Christenthum an ohne Judenthum, erkannten also, dass das Christenthum ein Neues sei gegenüber dem Judenthum und über dem Gegensatz von Judenthum und Heidenthum; während sie bisher unter dem Christenthum nur das messiasgläubige Judenthum verstanden und an die Möglichkeit eines Messiasglaubens ohne die Grundlage des jüdischen Gesetzesglaubens gar nicht gedacht hatten, so erkannten sie jetzt in den Heidengemeinden eine Gemeinschaft von Messiasgläubigen ohne das Gesetz, die mit der Urgemeinde verbunden seien durch die Brudergemeinschaft des Glaubens an den Messias Jesus und der Liebe auf Grund dieses Glaubens. Der Grund zur Einheit und Selbständigkeit der christlichen Kirche als einer neuen Religionsgemeinschaft im Unterschied von Juden und Heiden war hiermit gelegt.[1]) Aber zur wirklichen Einheit fehlte darum doch noch immer Vieles. Denn die Anerkennung der Selbständigkeit der paulinischen Mission und der Gesetzesfreiheit seiner Heidengemeinden wurde an die Bedingung geknüpft, dass sein Missionsgebiet und das der Urapostel geschieden sein sollten. Diese Scheidung zwischen heidenchristlicher und judenchristlicher Mission war natürlich nicht blos als äussere Arbeitstheilung nach geographischen oder ethnographischen Gesichtspunkten gemeint, wobei die religiöse Scheidewand des mosaischen Gesetzes gar nicht in Betracht gekommen wäre, wie diejenigen (Ritschl, Lechler u. A.) meinen, welche von der unhistorischen Fiktion ausgehen, dass die Urapostel das mosaische Gesetz für religiös indifferent gehalten und nur aus Gründen der nationalen Sitte und Pietät einstweilen noch daran festge-

---

2) Vgl. Weizsäcker, S. 210. Keim, S. 75.

halten haben. Nichts kann in Wahrheit verkehrter, nichts der jüdischen Denkart fremdartiger und überdies für den religiösen Ernst der Urapostel ehrenrühriger sein, als diese zu Gunsten apologetischer Harmonistik aufgebrachte Erfindung, die man, statt immer wieder sie hervorzuholen, füglich endlich einmal der verdienten Vergessenheit überlassen sollte. Hätten die Jerusalemiten in der principiellen Frage nach der Geltung des Gesetzes für die ganze, auch jüdische Christengemeinde ebenso gedacht wie Paulus (Röm. 10, 4), dann hätten sie sich der Pflicht der Heidenmission ebensowenig entziehen können wie er, dann wäre jene Arbeitstheilung, bei welcher dem einen Paulus die ganze Heidenwelt und den Zwölfen zusammen die kleine Judenwelt zufiel, eine ganz unverzeihliche Lässigkeit seitens der Zwölfe gewesen. Insbesondere aber auch würden sich unter dieser Voraussetzung alle die späteren Konflikte, von welchen die paulinischen Briefe fort und fort Zeugniss geben, und zuvörderst der in Antiochia durch die Sendlinge des Jakobus verursachte Bruch zwischen Paulus und den Judenchristen weder erklären noch auch verzeihen lassen; es wäre dann seitens der letzteren nichts als eine muthwillige Ueberhebung und gewissenlose Zerstörung des Gemeindelebens gewesen, wenn sie um einer blossen äusseren, religiös indifferenten Sitte und Liebhaberei wegen den tiefgehenden Streit erregt hätten. Vielmehr aber stand die Sache so, dass sich die Judenchristen gewissenshalber fortwährend an das mosaische Gesetz gebunden fühlten, weil sie in demselben die ewig wahre, unaufhebliche Gottesoffenbarung sahen und die unerschütterliche Grundlage auch der messianischen Heilserfüllung. Und das geschichtliche Recht dieser ihrer Betrachtungsweise, das subjektive Recht also auch ihres jüdisch-gesetzlichen Konservatismus muss um so mehr anerkannt werden, da sie ja hierin ganz auf dem Standpunkt des Meisters selber standen, über welchen Paulus mit seiner Aufhebung des Gesetzes hinausgeschritten ist.

Behält man dies im Auge, so wird man begreifen, dass die auf den Apostelvertrag folgenden Konflikte nicht etwa blos zufällige Erscheinungen und Folgen individueller

Irrungen und Schwächen, sondern die unausbleiblichen Folgen einer tieferen Glaubensverschiedenheit gewesen sind, welche auch durch den Bundesschluss in Jerusalem nicht überwunden worden war, vielmehr dessen Schwäche um so gewisser begründen musste, je weniger man damals noch mit klarer und konsequenter Einsicht auf die Grösse der daraus entspringenden Schwierigkeiten geachtet hat. Dass die heidenchristlichen Gemeinden des Paulus nicht judaisirt werden sollten, zu dieser allerdings grossen Koncession haben sich die Jerusalemiten unter dem Eindruck der persönlichen Erfolge des Paulus mit edler Grossherzigkeit verstanden. Aber daraus nun auch die Konsequenz zu ziehen, dass das Gesetz für die Christen überhaupt, also auch für Judenchristen indifferent und abgethan sei, davon war die jerusalemische Gemeinde sammt den Uraposteln so himmelweit entfernt, dass sie vielmehr alles Ernstes darauf bedacht war, das Judenchristenthum in seinem bisherigen gesetzlichen Bestand auch fernerhin und jetzt erst recht gegen alle störenden Einflüsse von heidenchristlicher Seite strengstens zu verwahren. Eben diesem Zweck sollte die Scheidung der beiderseitigen Missionsgebiete dienen. Verzichtete man darauf, die Heidenchristen zu judaisiren, so sollten dafür aber auch die Judenchristen vor allen paganisirenden Einflüssen bewahrt bleiben; mochte dort draussen in der Heidenwelt ein Christenthum ohne Gesetz erwachsen: auf jüdischem Boden wenigstens sollte es ein für alle mal beim Christenthum des Gesetzes sein Bewenden haben.[1]) So war der Einigungsvertrag der Apostel zugleich ein Scheidungsvertrag der beiderseitigen Kirchen, der gesetzestreuen und gesetzesfreien; in der Anerkennung der gesonderten Verkündigungsgebiete lag zugleich die Anerkennung der gesonderten Verkündigungsformen, die Fixirung also des Gegensatzes von

1) Dass der Vertrag in diesem Sinne mindestens von den Jerusalemiten verstanden worden ist, bestätigt sich nicht blos durch ihr nachfolgendes Verhalten, sondern wird auch direkt und mit klaren Worten ausgesprochen Act. 21, 20—25, eine Stelle, deren Zeugniss für um so gewichtiger gelten kann, da der Geschichtsschreiber selber gewiss diesen Standpunkt nicht getheilt hat.

paulinischem und petrinischem Evangelium.[1]) Eine wirkliche und volle Einheit des religiösen Bewusstseins war also trotz aller gegenseitigen Duldung noch keineswegs erreicht. Noch stand das Gesetz als die unüberwundene, nicht blos sociale, sondern auch religiöse Scheidewand zwischen den beiden Theilen der Christenheit. Wohl erkannte man sich gegenseitig als verbunden durch das ideale Band des gemeinsamen Glaubens an den Messias Jesus, aber dass dieser idealen Verbundenheit auch die reale und praktische Kirchengemeinschaft entspreche, dazu liess es das scheidende Gesetzesbewusstsein der Judenchristen doch nicht kommen.

Unter solchen Umständen konnte aber auch die Anerkennung der Heidenchristen seitens der Judenchristen doch keine volle und rückhaltslose sein. Galt diesen das Gesetz Mosis als die unverbrüchliche Grundlage und Bedingung der messianischen Heilserfüllung, an deren Beobachtung sie ihr eigenes Heil gebunden dachten, so konnten sie die gesetzlosen Heidenchristen nicht wohl anders betrachten denn als Messiasgläubige zweiter Klasse („Sekundogenitur", sagt Keim), als Halbbürger, die an den Segnungen des Messiasreiches zwar einen gewissen Antheil zu gewärtigen haben, aber doch nicht den gleichen vollen Antheil wie die rechten Vollbürger desselben, die Judenchristen. Eine gewisse entferntere Antheilnahme an den Gütern des Gottesreiches als Beisassen oder Vasallen desselben war ja den Heiden auch schon von der Prophetie in Aussicht gestellt worden; eine solche Stellung hatten auch thatsächlich schon längst die Proselyten des Thores dem Judenthum gegenüber eingenommen; was konnte also näher liegen, als dass auch die messiasgläubigen Heiden von der Urgemeinde unter eben diesem Gesichtspunkte betrachtet wurden? Es konnte dies logischer Weise gar nicht anders sein, so lange die Urgemeinde an der religiösen Gültigkeit des Gesetzes festhielt; denn mit dem alttestamentlichen Gesetz stand und fiel ja auch die nationale Prärogative des alttestamentlichen Bundesvolkes, sein Vorrecht auf die Heilsgüter der Bundesverheissung; den

1) Vgl. Holsten, Ev. d. P. S. 76; ähnlich Weizsäcker S. 221; Keim S. 77.

gläubigen Heiden die volle Gleichberechtigung im Messiasreich zuerkennen, hiesse also nichts geringeres als: verzichten auf das Vorrecht des theokratischen Volkes, aufgeben seinen religiösen Vorzug, der auf dem Besitz des Gesetzes beruhte, also verleugnen den specifischen Werth dieses Besitzes, woraus schliesslich das Fallenlassen des entwertheten Gesetzes folgen müsste. Eben Das aber wollte man in Jerusalem um jeden Preis verhüten; festhalten sollte das Judenchristenthum an seinem Gesetz um so zäher und eifersüchtiger, wenn man auf dessen Ausdehnung auf die Heidenchristen verzichten musste; daher die Scheidung der Missionsgebiete, daher nachher in Antiochia der schroffe Abbruch des wechselseitigen Verkehres der beiden Gemeindetheile, sobald es sich herausstellte, dass unter der freieren Sitte die scharfe Scheidelinie, die das Judenchristenthum in seinem intakten Bestande erhalten sollte, zu verwischen in Gefahr war.

Von hier aus fällt nun auch ein bedeutsames Licht auf die einzige speciellere Stipulation, von welcher uns Paulus berichtet. Das Versprechen, der Armen (Judäas) zu gedenken, ist, als Klausel des feierlichen Apostelvertrages, mehr als die blosse Erfüllung einer allgemeinen christlichen Liebespflicht, es muss eine specielle Beziehung auf den Sinn des Vertrages haben. Holsten findet eine solche darin, dass die Einigung der Liebe ein Ersatz sein sollte für die fehlende Einigung des Glaubens. Aber so ganz hat es doch auch an letzterer nicht gefehlt, denn die *κοινωνία*, auf welche man sich gegenseitig die Bruderhand reichte, war ja doch unleugbar auf den gemeinsamen Glauben an Jesus als den Herrn und Messias der ganzen Gemeinde begründet; und auf der andern Seite war auch die Liebesgemeinschaft keine völlige schon deswegen, weil sie einseitig war; nur die Heidenchristen sollten ja geben, die Judenchristen aber blos empfangen. Weizsäcker vermuthet, die Aussicht auf die heidenchristlichen Spenden werde von den Aposteln als Mittel vorgeschlagen worden sein, um die noch immer störrige Gemeinde, deren Steuer die Apostel damals verloren haben sollen, mit der Zeit doch noch günstig zu stimmen

und zur Nachgiebigkeit zu bewegen; und er findet daher gerade in dieser Bestimmung einen neuen Beweis dafür, dass die Urapostel den Vertrag für sich und nicht im Namen ihrer Gemeinde abschlossen, dass sie diese nicht hinter sich haben und daher auch eine sichere Gewähr für diesen Frieden nicht geben können (S. 209). Keim hält diese Deutung für unstichhaltig und selbst moralisch unleidlich, weil sie die Apostel einer Art Simonie unterstelle (S. 81). Dies letztere möchte ich nun zwar nicht behaupten, aber für richtig kann auch ich die Weizsäcker'sche Deutung nicht halten, weil ich nach dem oben Ausgeführten das Verhältniss der Apostel zur Gemeinde bei diesem Bundesschluss mir anders vorstelle als Weizsäcker. Das Richtige bezüglich der Stipulation der Liebesgaben scheint mir Keim anzudeuten, wenn er sagt: „So recht im Geist der Apokalypse (21, 24) wurde Jerusalem als Metropolis behandelt, wohin die Sekundogenitur ihre Gaben bringen sollte“ (S. 77). Erinnern wir uns, dass schon nach der alttestamentlichen Weissagung die Heidenvölker in der messianischen Zeit ihre Gaben dem auserwählten Volke Gottes als Tribut der Huldigung darbringen sollen; dass ferner die jüdischen Proselyten damals ihre regelmässigen Tempelgaben aus allen Ländern nach Jerusalem zu bringen oder zu schicken pflegten, so werden wir kaum fehlgehen mit der Annahme, dass die Urgemeinde sammt ihren Aposteln in den Liebesgaben, zu welchen sich die Heidenchristen vertragsmässig verpflichteten, nichts Anderes erblickt haben werde als das Seitenstück zu den regelmässigen Tempelgaben der jüdischen Proselyten, d. h. aber: sie sahen darin das Zeichen der Huldigung und Unterordnung der heidenchristlichen Halbbürger gegenüber den judenchristlichen Vollbürgern, der Vasallen gegenüber den Herren des Messiasreiches. Ausgesprochen wird man das freilich nicht haben, schon weil dadurch Paulus in Verlegenheit solchem Ansinnen gegenüber versetzt worden wäre; aber dass es der Sinn war, den man auf Seiten der Jerusalemiten mit dieser Vertragsklausel verknüpfte, und dass man eben darum auf sie einen hohen und nicht etwa blos materiellen Werth legte, weil man

darin eine Gegenkoncession der Heidenchristen zu Gunsten des theokratisch-jüdischen Selbstgefühles und also eine gewisse Genugthuung zur Beschwichtigung des jüdischen Gewissens sehen konnte: dies möchte ich für höchst wahrscheinlich halten.

Die Bedeutung des Apostelvertrages lag in der Anerkennung des Principes des gesetzesfreien Heidenchristenthums, das in seinen Konsequenzen weit über die Absicht der Jerusalemiten hinausführen musste und hinausgeführt hat. Aber den unmittelbaren praktischen Erfolg des Vertrages dürfen wir nicht hoch anschlagen. Er hat die Schwierigkeiten der Situation nicht gelöst, sondern nur für den Augenblick verdeckt; er hat nicht den Frieden der Kirche geschaffen, sondern durch die äusserliche Gleichstellung und Scheidung der beiden Theile, die doch so vielfach sich auf gleichem Boden begegneten und berührten, den unvermeidlichen Konflikt im Schosse getragen. Ja, wenn es Juden und Judenchristen blos in Judäa, ausserhalb desselben aber nur bekehrte und zu bekehrende Heiden gegeben hätte, dann hätte sich schon eher ein selbständiges Nebeneinanderbestehen der beiden Verkündigunsgebiete und Verkündigungsformen denken lassen, wobei dann freilich das eine Christenthum sogleich von Anfang sich in zwei äusserlich wie innerlich geschiedene Kirchen, die paulinische und die petrinische, zerspalten hätte. Aber so war es — zum Glück des Christenthums — in Wirklichkeit eben nicht. Vielmehr gab es Heiden auch in Judäa, und zahllose Juden wohnten in der Zerstreuung unter den Heiden; so entstanden denn allerwärts gemischte Gemeinden, in welchen das eine Mal das jüdische, das andere Mal das heidnische Element überwog. Wie liess sich denn nun hier jene im Apostelvertrag bezweckte Absperrung des gesetzestreuen Judenchristenthums vom gesetzesfreien Heidenchristenthum durchführen, ohne den wechselseitigen Verkehr beider Theile und damit eben das Gemeindeleben selber ganz unmöglich zu machen? Mochte man auch zur Minderung der Schwierigkeit nach naheliegenden Vermittelungsformen und Kompromissen greifen — wir werden unten auf Derartiges zu

sprechen kommen — das Leben war eben schliesslich doch mächtiger als alle Theorie und ging mit seinen konkreten Bedürfnissen und praktischen Nöthigungen hinweg über die abstrakten Trennungen und künstlichen Kompromisse. Nach welcher Seite hin aber jedesmal der einheitliche Zug des Gemeindelebens gravitirte, ob nach der jüdischen Gesetzlichkeit oder nach der heidnischen Gesetzlosigkeit, das hing in jedem einzelnen Fall von den zufälligen Umständen ab. Weil es an einer allgemeinen principiellen Lösung der Frage, wie es mit dem Gesetz in gemischten Gemeinden gehalten werden soll, ob es hier den Juden zulieb auch von den Heiden befolgt, oder den Heiden zulieb auch von den Juden abgeschafft werden soll, gänzlich fehlte, so wurde natürlich die Haltung dieser Gemeinden und besonders ihrer jüdischen Glieder eine principlos schwankende, von dem jeweiligen Vorgang der leitenden Autoritäten bald so, bald anders bestimmt; und dass dabei Konflikte und gegenseitige Anklagen nicht ausbleiben konnten, liegt in der Natur der Sache.

Der antiochenische Streit, welchen Paulus uns Gal. 2, 11 ff. erzählt, war hiernach keineswegs eine zufällige, blos individuell verursachte Episode inmitten des sonstigen friedlichen Verhältnisses der Parteien,[1]) sondern er war das unvermeidliche Nachspiel des jerusalemischen Friedensschlusses, ein Nachspiel, in welchem eben nur der faktisch bestehende tiefe Bewusstseinsgegensatz bezüglich der Gesetzesgeltung offen zu Tage trat, welcher bei den Verhandlungen zu Jerusalem noch nicht in seiner ganzen Tiefe begriffen worden war, weil man dort die letzten dogmatischen Fragen hinter dem praktischen Kompromiss der Scheidung beider Missionsgebiete zurückgestellt hatte. Den Anlass des Streites gab das schwankende Verhalten des Petrus, der anfangs mit den Heiden Tischgemeinschaft pflog,

---

1) Wie grundlos die jetzt wieder von Zimmer aufgestellte Behauptung ist, dass das Vorkommniss in Antiochia „nur ein schnell beigelegter, mehr persönlicher Zwischenfall“ gewesen, beweist die bekannte langdauernde und tiefgehende Nachwirkung desselben im Bewusstsein der Judenchristen, wofür ja nur an die Clementinen erinnert zu werden braucht.

dann aber, als Sendlinge von Jakobus in Antiochia ankamen, aus Furcht vor diesen sich allmählich von den Heiden zurückzog und durch seinen Vorgang auch die übrigen Judenchristen zur Preisgebung der freieren Maxime veranlasste. Dieses schwankende Verhalten des Petrus und der anderen Judenchristen lässt uns mit Sicherheit darauf schliessen, dass die Frage nach der Geltung des Gesetzes für die Judenchristen bei den Verhandlungen in Jerusalem ganz ausser Spiel geblieben war, dass sie von keiner Seite aus angeregt worden ist und Niemand zu ihr principielle Stellung zu nehmen Anlass hatte. Nur unter dieser Voraussetzung ist es psychologisch begreiflich, dass Petrus in Antiochia anfangs mit reflexionsloser Weitherzigkeit der freieren Sitte sich anschloss (wobei vielleicht auch die Erinnerung an ähnliche praktische Freiheit Jesu gegenüber den Schulsatzungen mitwirken mochte), nachher aber unter dem Druck der entschiedenen Gesetzesvertreter sich doch wieder in die Unfreiheit zurückscheuchen liess, die er noch nie innerlich in klarer religiöser Ueberzeugung überwunden hatte.

Es bestätigt sich hier nur, was wir schon aus der Darstellung der Verhandlungen in Jerusalem entnommen haben, dass die Urapostel allesammt, auch Petrus nicht ausgenommen, niemals principiell den Standpunkt des Gesetzes überschritten, niemals die dogmatische Ueberzeugung des Paulus, dass Christus des Gesetzes Ende überhaupt und für Alle sei, sich angeeignet haben, dass also ihre Koncession bezüglich der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen ihnen nur durch die Macht der Persönlichkeit des Paulus und durch das Gewicht seiner thatsächlichen Erfolge, dieses Gottesurtheils in ihren Augen, abgerungen worden ist. Aber allerdings bestand innerhalb des gemeinsamen jüdischen Bodens eine freiere und eine strengere Richtung; jener gehörte Petrus an, dieser Jakobus. Dass diese ihre Verschiedenheit auch bei den jerusalemischen Verhandlungen hervorgetreten sein wird, Petrus am direktesten den Paulus unterstützt, Jakobus sich reservirter gehalten haben wird, lässt sich aus ihrem nachherigen Verhalten mit Wahrscheinlichkeit erschliessen. Ja, man darf vielleicht noch weiter gehen und vermuthen, dass

Jakobus es war, durch welchen dem Bundesschluss die Bedingung der Sonderung der Arbeitsgebiete beigefügt und damit der Einigungsvertrag zugleich zum Scheidungsvertrag gemacht wurde. Es wird dies dadurch nahegelegt, dass eben Jakobus sich wiederholt (cf. Act. 21, 20 ff.) als Vertreter dieses Standpunktes zeigt, der über der Innehaltung der dort gezogenen Grenzlinie strenge wacht. Eben dazu waren ja offenbar seine Sendlinge nach Antiochia gekommen, um dem Uebergreifen der heidnischen Gesetzlosigkeit auf jüdischem Boden, worin Jakobus eine Verletzung des Apostelvertrags sah, zu wehren und die Absperrung des gesetzestreuen Judenchristenthums gegen heidnische Einflüsse aufrecht zu erhalten. Sie erheben nicht mehr, wie vorher die judaistischen Eindringlinge, den Anspruch, die Heiden unter das mosaische Gesetz zu knechten; sie lassen diese ganz unbehelligt, wie es in Jerusalem versprochen worden war; aber sie bestehen darauf, dass auch die Judenchristen von heidnischen Einflüssen unbehelligt und unbefleckt bleiben sollen. Hierin verräth sich aufs klarste der Sinn, welchen der Apostelvertrag mindestens nach der Absicht des Jakobus, wahrscheinlich seines intellektuellen Urhebers, haben sollte. Zugleich aber zeigt sich gleich bei dieser seiner ersten Probe die praktische Undurchführbarkeit dieses Vertrages, der an dem unheilbaren inneren Widerspruch litt, ein Einigungsvertrag auf Grund von Scheidungsbedingungen zu sein. Darum bot aber auch dieser Fall dem Paulus willkommene Gelegenheit, den inneren Widerspruch, der im Standpunkte der Judenchristen seit dem Apostelkonvent lag, aufzudecken und die nach seiner Ueberzeugung einzig mögliche Konsequenz vollends rund und offen zu ziehen: die Aufhebung des scheidenden Gesetzes auch für die Judenchristen, womit er nun aber freilich über die Schranke des Apostelvertrags sich gänzlich hinwegsetzte.

Wenn Paulus in seiner Darstellung dieser Vorgänge V. 13 von „Heuchelei“ des Petrus und der übrigen Juden spricht, so ist dies keineswegs in dem Sinne zu verstehen, als ob diese Männer ihre klar erkannte bessere Ueberzeugung aus blossen äusseren Rücksichten verleugnet hätten. Eine

solche unwürdige Charakterlosigkeit einem Petrus zuzutrauen, sind wir durch nichts befugt, am wenigsten durch die folgende Rede des Paulus selbst, die ja gar nicht gegen die moralische Verwerflichkeit der Heuchelei gerichtet ist, sondern ausschliesslich gegen die dogmatische Unklarheit und Unhaltbarkeit eines Standpunktes, welcher Gesetzeswerke und Christusglauben vereinigen will. Hieraus erhellt deutlich, dass das Schwanken des sittlichen Verhaltens des Petrus nur die Folge war von der Unsicherheit und Unklarheit seiner religiösen Erkenntniss, von dem Mangel einer klaren Ueberzeugung hinsichtlich der Geltung des mosaischen Gesetzes in der Christenheit. Dass dieses mit dem Christenthum unverträglich sei, beweist Paulus, indem er den Petrus zunächst (V. 14) auf den praktischen Widerspruch hinweist, in welchen er sich durch sein schwankendes Verhalten verwickle, indem er das eine Mal mit Verleugnung seines Judenthums heidnisch lebe [1]) und das andere Mal wieder die Heiden (durch indirekte moralische Pression) nöthige, jüdisch zu leben. Sodann aber zeigt er in dogmatischer Beweisführung (V. 15—21) das Unmögliche und Unhaltbare des judenchristlichen Sowohl — als auch von Gesetz und Christusglauben.

1) Das Praes. *ζῇς* ist gewählt, um den von der Zeitfolge unabhängigen rein logischen Widerspruch des einen und des anderen Verhaltens zu markiren. Die Bedeutung des *ἐθνικῶς ζῆν* ist durch den Gegensatz *Ἰουδαΐζειν* und durch das vorhergegangene *συνήσθιεν μετὰ τῶν ἐθνῶν* klar gegeben.

(Fortsetzung folgt.)

Kosmas der Indienfahrer.

Von

H. Gelzer.

Man pflegt die Betrachtung der neueren Geschichte etwas emphatisch mit dem Zeitalter der Entdeckungen einzuleiten, und dabei sehen wir nicht ohne ein gewisses Mitleiden auf die früheren Jahrhunderte herab. Und in der That heutzutage, wo durch eine ganze Kette heroischer Forscher die Sphinx Afrika uns endgültig erschlossen worden ist, muss man dieser Geringschätzung einen Schein von Berechtigung zugestehen. Was können „das finstere Mittelalter" und selbst das klassische Alterthum den Leistungen der modernen Entdecker irgend Ebenbürtiges an die Seite stellen? Wenn auch nicht absolut Ebenbürtiges, so doch ähnliches. Auch das Alterthum hat seine Pioniere und Entdecker, welche den Pfaden der antiken Conquistadoren folgend weit hinaus über den Bereich der Civilisation und des bekannten Erdkreises gedrungen sind.

Epochemachend hat hier namentlich Alexanders Zug gewirkt. Der ganze Orient ist unter dem Banne dieses Namens gefangen geblieben, und noch heute singen Sagen und Lieder von Sikander des Zweigehörnten grossen Eroberungen und Entdeckungszügen. Seine würdigen Nachfolger sind die kraftvollen Seleukiden und die klugen Ptolemäer. Jene erforschen durch ihre Gesandtschaftsreisen und Seeexpeditionen die Gangeslandschaften und die Ufer des kaspischen Meeres, diese dringen mit ihren Elephantotheren-

stationen bis tief ins innere Afrika. Hellenistische Griechen, zum Theil schlichte Kaufleute, sind es daher auch, denen das Alterthum die Kenntniss der entlegensten Länder verdankte, und nach deren Reisenotizen und Distanzangaben Marinos und Ptolemäos ihre Karten entworfen haben. Ein solcher ist Maës Titianos, ein hellenistischer Kaufmann, welcher seine Handlungsdiener bis zu den Serern schickte.[1]) Maës war in einem der grossen syrischen Handelscentren ansässig; unweit Hierapolis (Mabog, dem alten Karkemisch, heute Membidsch) überschritt die Karawane den Euphrat und ging quer durch Mesopotamien über den Tigris zu den Garamaern, einem assyrischen Stamme, von da weiter nach der medischen Hauptstadt Ekbatana und zu den kaspischen Thoren. Sodann führte die Strasse durch die Parthyäa und die alte Partherhauptstadt Hekatompylos nach Antiochia Margiana (Merw) und östlich ins Baktrische. Als weitere Stationen werden erwähnt die Gebirgsschlucht der Komeder und der steinerne Thurm,[2]) beide im ehemaligen Chanat Chokand, der heutigen russischen Provinz Fergana gelegen. Mit dem *λίθινος πύργος* hört die Civilisation auf.

Endlich ging es durch die rauhen Berglandschaften, welche Wanderhirten, die Çaken, die Vorfahren der noch heute dort nomadisirenden Khirgisen bewohnten, durch das Gebiet der Bylten (Baltistan, Kleintibet) und der Bautae (Bot-Tibet) bis nach Issedon. Die Namen sind indisch, und buddhistische Mönche hatten auf diesem Wege die welterlösende Lehre Çakyamuni's bis nach China verbreitet, und es ist eine ansprechende Vermuthung, dass durch solche Pilger und Missionäre die Leute des Maës seien geführt worden.[3]) Issedon ist zweifellos eine der grossen Handelsmetropolen Ostturkestans Yarkand oder Kashgar, bis vor kurzem die glänzende Residenz des Ittalik Ghazi Yakub

---

1) Ptolem. Geogr. I, 11 pag. 38 Wilberg: *καὶ γὰρ δι᾽ ἐμπορίας ἀφορμὴν ἐγνώσθη. Μάην γάρ φησί τινα τὸν καὶ Τιτιανὸν, ἄνδρα Μακεδόνα καὶ ἐκ πατρὸς ἔμπορον, συγγράψασθαι τὴν ἀναμέτρησιν οὐδ᾽ αὐτὸν ἐπελθόντα, διαπεμψάμενον δέ τινας πρὸς τοὺς Σῆρας.*

2) Ptolem. Geogr. I, XII cfr. VI, 13.

3) H. Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie. S. 45.

Chan. Von da gelangten die Griechen durch das Quellgebiet des gelben Stromes bis nach der „Sererhauptstadt“ d. i. Singanfu, der Hauptstadt der Provinz Schensi, der damaligen Kaiserstadt Chinas.[1]) Aus Ser, dem chinesischen Namen der Seide, bildete das Abendland sein Seidenland Serica, dessen Bewohner es gleichfalls Seres nannte.

Doch auch der Nationalname der Chinesen (richtiger Sinesen) war den Alten bekannt. Schon im zweiten Jesajas, einem Propheten aus Cyrus Zeit (um 550 v. Chr.) erscheinen die Sinim auf dem grossen Weltmarkt zu Babylon. Zu Wasser aber hat ihre Wohnsitze ein ebenbürtiger Rivale des Maës, Alexander erreicht.[2]) Auf seinen Schiffsbüchern beruhen die detaillirten Kenntnisse, welche Ptolemäos über Hinterindien und den Sundaarchipel besass.[3]) Er machte die bisherige „goldene Insel“ (Malacca) zu einer goldenen Halbinsel. Von dort besuchte er die ganze Sundagruppe. Jaba diu (Java) rühmt er wegen seiner üppigen Vegetation und seines Goldreichthumes und erklärt den Namen als „Gersteninsel“. Auf Borneo und im angrenzenden Archipel sah er geschwänzte, menschenähnliche Affen, daher er diese Eilande „Inseln der Satyrn“ benannte. Von da erreichte er das Gebiet der „Sinae“, das sich bei ihm ganz richtig auch über das hinterindische Königreich Tonkin erstreckt; denn die damalige Han-Dynastie hatte sich dasselbe unterworfen.

In China selbst besuchte er die Handelsmetropole Kattigara und mehrere Binnenstädte. Von der Hauptstadt Thinae versichert er ausdrücklich, dass sie keine ehernen Mauern habe, wie die fabelreichen Griechen erzählten.

Kattigara hat man früher für Kanton angesehen; nach Ptolemäos Karten liegt es viel nördlicher und ist wohl identisch mit Hangtschufu,[4]) dem grössten Stapelplatze am Busen von Tschekiang unweit des den Europäern geöffneten

1) Tschan-ngan-fu das heutige Si-ngan-fu, Kiepert l. c. S. 44.
2) Kiepert, ebendaselbst.
3) Ptolem. Geogr. I, 14.
4) Kiepert l. c. p. 44.

Ningpo. Noch heute zählt die Stadt eine Million Einwohner.

Wie Ostasien, so hat auch Afrika seine antiken Entdecker. Hier hatte die römische Verwaltung mächtig vorgearbeitet. Schon 19 v. Chr. hatte Cornelius Balbus Phazania die heutige Oase Fezzan südlich von Tripolis vorübergehend besetzt. Damals bewohnten sie die Ammonskinder oder Garamanten; es sind die Vorfahren der uns durch Barth und Nachtigall näher bekannt gewordenen höchst armseligen Tibbus oder Tedas.

Mit Stolz erwähnt Plinius unter den römischen Eroberungen auch Cydamus, es ist Gha oder Rhadames inmitten einer dattelreichen Oase. Vor Barth und Duveyrier's Reisen war uns dasselbe lediglich durch Leo Africanus bekannt. Wie lange die Römer diese Wüstenstrasse beherrschten, zeigen die Baudenkmäler, welche Barth auf seinem Wege von Tripoli südwärts antraf, so ein Kastell am Nordrand der Hammada, des nach Süden das tripolitanische Gebiet abschliessenden Tafellandes, so eine Grabkammer mit korinthischen Pfeilern unter 26° 22′ nördlicher Breite, der südlichste römische Baurest in der Sahara.

Noch weiter drangen zwei Kaufleute, von denen Ptolemäos[1]) also erzählt: „Septimius Flaccus, welcher von der Provinz Afrika aus eine Entdeckungsreise unternahm, gelangte in drei Monaten von den Garamanten zu den Aethiopen, Julius Maternus aber, welcher von Leptis magna aufbrach, schloss sich in der Stadt Garama (Alt-Djerma unweit der heutigen Fezzanischen Oasenhauptstadt Murzuk) dem Garamantenkönig an, welcher gegen die Aethiopen eine Razzia unternahm; mit ihm zog er immer gegen Mittag und gelangte binnen vier Monaten nach der äthiopischen Landschaft Agisymba, wo die Rhinocerose sich begatten.“

Es ist gewiss nicht zufällig, dass von den beiden Römern, welche von dieser Oase aus Expeditionen unternehmen, der eine aus der Heimath des punischen Kaisers Septimius Severus stammt, der andere seinen Geschlechtsnamen trägt.

---

1) Ptol. Geogr. I, 8.

Solcher Entdeckungseifer ist unrömisch, phönizisches Erbtheil der Ahnen, welche bis zum grünen Vorgebirge kolonisirten und Afrika umfahren hatten. Der eine kommt in drei Monaten ins Negerland, der andere in vier nach Agisymba. Die französischen Geographen verlegten dies nach der von Barth und Overweg erschlossenen, mitten in der Sahara gelegenen Oase Aïr oder Asben. Mit vollem Recht hat aber Peschel aus der Anwesenheit des Rhinoceros geschlossen, dass Maternus über die Sahara hinaus gelangt sei und somit als der einzige Römer Sudan betreten habe. Auch Kiepert[1]) setzt die Landschaft wenigstens 20° südlich von Leptis, also nach Bornu oder Bagirmi, in die wasser- und waldreiche Tiefebene des Tsadsees. Julius Maternus reist unter dem Schutze eines plündernden Tibbuhäuptlings, genau wie noch heute oft Europäer sich genöthigt sehen, zu ihrer eigenen Sicherheit die blutigen Ghazzijen der Scheichs der Tuarigs oder des Sultans von Bornu mitzumachen.

Kashgar und Schensi, Tschekiang und Bornu sind ganz respektable Grenzen des geographischen Wissens, und diese Kenntniss ist mit dem Sinken des Römerreiches keineswegs sogleich erloschen, sondern hat sich in der mehr geschmähten, als gekannten byzantinischen Epoche theilweise noch erweitert. Unter Justinian kam jener Perser aus China nach Constantinopel, welcher in seinem ausgehöhlten Rohrstab die ersten Coccons nach Europa brachte und dadurch den Grund zu der mit so ausgezeichnetem Erfolge im oströmischen Reiche betriebenen Seidenkultur legte. Derselben Zeit gehört auch ein Mann an, den Wenige lesen, die Meisten nur der Kuriosität wegen aus zweiter Hand citiren, und der doch in mannigfacher Hinsicht ein grösseres Interesse verdient, es ist Kosmas der sog. Indienfahrer.

Der um die Alterthumswissenschaft so hochverdiente Benediktiner Bernhard von Montfaucon hat in seiner Collectio nova patrum et scriptorum Graecorum Paris 1706 ein Werk herausgegeben, welches im Prologos so betitelt wird: *αὕτη ἡ βίβλος χριστιανικὴ τοπογραφία περιεκτικὴ*

1) Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie, S. 223.

παντὸς τοῦ κόσμου, παρ' ἡμῶν ὠνομασμένη.[1]) Der Name des Verfassers, von dessen Leben wir aus dem Werke selbst genug erfahren, fehlt im Beginn. Auch der Patriarch Photios, der mit echt byzantinischem Gelehrtendünkel sehr vornehm über das Werk spricht, hat augenscheinlich den Verfasser nicht gewusst; er sagt nur: *ἀνεγνώσθη βιβλίον οὗ ἡ ἐπιγραφὴ· Χριστιανοῦ βίβλος ἑρμηνεία εἰς τὸν ὀκτάτευχον.*[2]) Aus der kurzen Inhaltsangabe und vor allem aus der Bemerkung, dass Buch I—VI dem Pamphilos, VII dem Anastasios, VIII dem Petros gewidmet seien, folgt mit Evidenz, dass er einfach die christliche Topographie vor sich hatte.

Das Werk beginnt mit einem kurzen Gebet an die konsubstantiale Trinität; es folgt nun der erste Prolog, eine knappe Auseinandersetzung über des Verfassers gesammte schriftstellerische Thätigkeit, hierauf ein zweiter Prolog: eine Inhaltsübersicht der christlichen Topographie, und nun endlich beim eigentlichen Beginn des ersten Buches wird sein Name genannt: *Κοσμᾶ μοναχοῦ λόγος α΄.*

Kosmas war ein ägyptischer Kaufmann und unternahm als solcher in früheren Jahren weite Handelsreisen, wie es scheint, im Compagniegeschäft mit einem zweiten Kaufmann, Menas. Beide nahmen später, dem Zuge ihres Zeitalters folgend, das Mönchsgewand im Kloster Raïthu, welches auf der Sinaihalbinsel am Rothen Meere gelegen ist. Er erzählt, dass dies die Station Elim sei:[1]) „Von Marah kamen sie gen Elim, welches jetzt Raïthu heisst; dort waren 12 Brunnen, welche sich bis heute erhalten haben; die Palmbäume waren aber damals viel zahlreicher.“ In der Geographie des Schilfmeeres und der Sinaihalbinsel ist er überhaupt sehr gut orientirt; so kennt er den Ort, wo Pharao „mit Wagen und Reutern“ von den Wogen überdeckt ward. „Die Stelle ist bei dem sogenannten Klysma, rechts für

---

1) Montfaucon, coll. nova II, S. 113 A.

2) Photius Biblioth. cod. 36. p. 7b Bekker.

3) l. c. p. 195. C.: *ἀπό τε Μερρᾶς ἦλθον εἰς Ἐλείμ, ἣν νῦν καλοῦμεν Ῥαϊθοῦ, ἔνθα ἦσαν δεκαδύο πηγαί, αἳ εἰσέτι καὶ νῦν σώζονται· οἱ δὲ φοίνικες πολὺ πλείους ἐγένοντο.*

die, welche nach dem Berge wallen; dort auch sind die Spuren der Wagenräder sichtbar; bis zum Meere hinab kann man sie von weither erkennen, und bis auf diesen Tag haben sie sich erhalten zu einem Zeichen für die Ungläubigen, nicht für die Gläubigen."[1]) Diese Oertlichkeiten gehörten zu den Sehenswürdigkeiten, welche ein Sinaiwaller musste gesehen haben. Auch der spanische Priester Orosius hat den Ort besucht; er sagt bei Anlass der Katastrophe der Aegypter im Rothen Meere[2]): „Noch heute sind die unzweifelhaftesten Merkmale dieser Ereignisse vorhanden. Denn die Geleise der Wagen und die Einschnitte der Räder sind nicht allein am Gestade, sondern auch im Meeresgrund, soweit das Auge erkennen kann, deutlich sichtbar, und wenn sie zeitweilen durch Zufall oder durch eifriges Nachspüren verwischt werden, erlangen sie auf der Stelle durch Wind und Wogen auf göttliche Anordnung hin die ursprüngliche Gestalt zurück also, dass, wer die Gottesfurcht nicht in der Erkenntniss seiner geoffenbarten Religion erlernt, durch das Zeichen seines im Zorn vollzogenen Gerichtes geschreckt wird." Der fromme irländische Klosterbruder Fidelis hätte ums Leben gern, wie er dem Suibneus erzählte, so gut wie des keuschen Josephs Fruchtmagazine (die Pyramiden von Giseh) so auch die Wagenspuren und Rädergeleise Pharaonis beaugenscheinigt; er konnte sich aber leider mit den Barcarolen nicht über das Trinkgeld einigen.

Die Sinaigegend war Kosmas durch mehrere Pilgerreisen bekannt und lieb geworden, und so suchte der müde Erdenpilger daselbst seine letzte Zuflucht. Wie aufmerksam er diese für den Leser des alten Testaments so erinnerungsreiche Gegend durchreiste und ihre Merkwürdigkeiten beobachtete, zeigt sein interessanter Bericht über die sinaitischen Inschriften. „Als die Juden von Gott ein geschriebenes

---

1) l. c. 194 A. B. *ἔστι δὲ αὐτὸς ὁ τόπος ἐν τῷ λεγομένῳ Κλύσματι, ἀπερχομένων δεξιᾷ ἐπὶ τὸ ὄρος. ἔνθα καὶ τὰ ὄχνη τῶν τροχῶν τῶν ἁρμάτων αὐτῶν φαίνονται, ἕως θαλάσσης ἀπὸ ἱκανοῦ τόπου φαινόμενα καὶ εἰσέτι καὶ νῦν σωζόμενα εἰς σημεῖον τοῖς ἀπίστοις, οὐ τοῖς πιστοῖς.*

2) Orosius hist. adv. pagan. I, 10, 17.

Gesetz empfingen, lernten sie zuerst die Buchstabenschrift, und Gott hat ihnen die Wüste gleichsam zu einem ruhigen Schulhaus gemacht, indem er sie dort 40 Jahre die Buchstaben in den Stein einhauen liess. Deshalb kann man in jener Wüste des Sinaigebirges und an allen Halteplätzen alle dortigen Felsblöcke, welche von den Bergen herabgestürzt sind, beschrieben sehen mit eingehauenen hebräischen Buchstaben, wie ich selbst bezeuge, der ich diese Gegenden zu Fuss durchwanderte. Einige Juden lasen die Inschriften und erklärten sie uns, indem sie sagten, dass dort geschrieben sei: Abreise des so und so aus dem Stamme X in dem und dem Jahre, dito Monat, wie auch heutzutage noch Viele in den Wirthshäusern sich verewigen. Jene aber in der Freude der neu erlernten Kunst hatten den Drang, sie eifrig auszuüben und füllten Alles mit Schrift, so dass alle dortigen Felsen von eingehauenen hebräischen Inschriften förmlich strotzen. Bis heute sind sie erhalten, wie ich glaube der Ungläubigen halber. Denn Jedermann kann hingehen, Augenschein nehmen, nachforschen und von der Thatsache sich überzeugen, dass wir die Wahrheit reden. Zuerst also haben die Hebräer, von Gott unterwiesen, die Schrift mittelst jener zwei steinernen Tafeln empfangen und 40 Jahre in der Wüste erlernt; sie übergaben sie ihren Nachbarn, den Phöniziern, zuerst dem Könige Kadmos von Tyros; von jenem empfingen sie die Griechen, von da der Reihe nach alle anderen Völker.“ [1])

Es sind die sog. sinaitischen Inschriften des Wadi Mokatteb und des Dschebel el Mokatteb (des beschriebenen Berges) gemeint; [2]) Kosmas’ Angabe veranlasste den irischen Bischof von Glogher, Robert Clayton, einen Preis von 500 Pfund auszusetzen für eine gute Kopie derselben; denn der anglikanische Prälat hielt sie für altisraelitisch und hegte in Folge dessen sanguinische Hoffnungen über die neuen Aufschlüsse, welche diese Urkunden zur Erklärung und Beglaubigung der mosaischen Bücher gewähren sollten.

---

1) Kosmas l. c. p. 205 D—206 A.

2) C. Ritter, Erdkunde XIV, S. 28 S. 748 ff.

Es braucht kaum erwähnt zu werden, dass diese Inschriften viel jüngeren, meist nachchristlichen Datums sind und den herumziehenden Stämmen der Halbinsel angehören. Ihr Inhalt ist übrigens von Kosmas' Begleitern ganz richtig gedeutet worden. Die Musse im Kloster Raïthu benutzte Kosmas nun zu schriftstellerischer Thätigkeit; zwar giebt er zu, dass sein Wissen kein allumfassendes sei, auch in der Redekunst sei er unerfahren und weder formgewandt, noch ein grosser Phrasenheld[1]), allein die Ermahnung hochheiliger und christusliebender Mönche habe ihn zu seinen Ausarbeitungen angespornt. Er erwähnt ein Buch, welches dem *φιλόχριστος Κωνσταντῖνος* gewidmet ist: eine Erdbeschreibung mit specieller Berücksichtigung der ostafrikanischen Landschaften. Es ist sehr zu bedauern, dass gerade dieses Werk verloren gegangen ist, da Kosmas diese Länder aus Autopsie kennt und bei seiner scharfen und gewissenhaften Beobachtungsgabe uns jedenfalls viele werthvolle Nachrichten überliefert hätte. Ein zweites, astronomisches Werk, welches des Kosmas absurdes Weltsystem näher erläutern sollte, war dem Diakon Homologos gewidmet.[2]) Auf uns gekommen ist nur die christliche Topographie. Aufgemuntert wurde er zur Abfassung durch einen Jerusalemer Mönch Pamphilos, den er in den überschwänglichsten Ausdrücken preist: Wie lange ich, wiewohl durch mehrere hochehrwürdige Männer aufgefordert, die Abfassung des Buches über die Gestalt der Welt aufgeschoben habe, weisst Du besser als alle anderen, o Du herzensgeliebter, gottgeliebter und christusgeliebter und unter den heiligen Vätern berühmtester Pamphilos, jetzt noch Bewohner des Jerusalems hienieden, aber eingeschrieben unter die Erstlinge und Propheten des himmlischen; schon lange bin ich Dir verbunden durch engste Freundschaft des schriftlichen Verkehrs; aber neuerdings ward mir der

---

1) Kosmas l. c. p. 114 D. *καὶ μηδεὶς καταγινωσκέτω ὡς τολμηροῦ τὴν σαφήνειαν τῶν λόγων πεζῶς πως καὶ ἀνωμάλως διεξιόντος.* p. 124 E. *ἄλλως τε δὴ καὶ τῆς ἔξωθεν ἐγκυκλίου παιδείας λειπομένων, καὶ ῥητορικῆς τέχνης ἀμοιρούντων· καὶ στοιμυλίᾳ λόγων ἢ κόμπου χαρακτῆρι συνθεῖναι λόγον οὐκ εἰδότων.*

2) Kosmas l. c. p. 113. 114.

Genuss, Dein Antlitz zu schauen, zu Theil, als Du durch Gottes Rathschluss von Jerusalem zu uns nach dieser grossen Stadt Alexandrien kamest; damals hast Du uns wegen Fertigstellung des Buches in den Ohren gelegen, obwohl wir kranken Leibes waren, an den Augen und an Verstopfung des Unterleibes litten, und in Folge davon in kontinuirliche Schwächezustände verfielen u. s. f.“[1])

Der Kern seines Werkes ist nun die Darstellung des christlichen Weltsystems. Die Erde ist nach ihm keine Kugel, sondern eine Scheibe. Der Kosmos hat die Gestalt einer Schachtel mit zwei Abtheilungen. Er beweist das aus dem Spruche des Jesajas 40, 22: *ὁ στήσας τὸν οὐρανὸν ὡς καμάραν καὶ διατείνας ὡς σκηνὴν κατοικεῖν* und aus Hiob's Wort 38, 38: *οὐρανὸν δὲ εἰς γῆν ἔκλινε, κέχυται δὲ ὥσπερ γῆ κονεία. κεκόλληκα δὲ αὐτὸν ὥσπερ λίθον κῦβον.* Es ist zu bemerken, dass diese Sonderbarkeiten eigenstes Eigenthum der LXX-Uebersetzer sind, deren Text Kosmas natürlich allein benutzte. Um die Kugelgestalt zu widerlegen, führt er auch Paulus' Wort an, die Stiftshütte sei von Moses gefertigt worden als ein Abbild dieser Welt. In Wahrheit nennt der Verfasser des Hebräerbriefes das Gesetz einen Schatten der zukünftigen Güter. Dies hindert Kosmas nicht, sehr ausführlich das Bundeszelt zu schildern und danach, gleichsam nach einem Modell, den Weltenbau zu konstruiren.

Dieses Weltsystem ist nun kurz folgendes:

Die Erde ist eine längliche, viereckige Schachtel, deren Länge die Breite um das Doppelte übersteigt. Das Parallelogramm der Erdoberfläche ist von allen vier Seiten von Mauern umschlossen, die anderwärts „die Säulen des Himmels“ heissen. Auf diesen ruht das Firmament, welches als feste Scheidewand die Wohnsitze der Seligen von der irdischen Welt trennt. Am äussersten Ende der Erde gegen Norden ist ein ungeheurer Berg; um diesen vollziehen Sonne, Mond und Gestirne ihre Umläufe. Läuft die Sonne vor dem Berge, so ist Tag, läuft sie hinter ihm, so ist Nacht.

---

1) **Kosmas** l. II, p. 114 C. D.

Eine Mondfinsterniss tritt ein, wenn der Berg zwischen Sonne und Mond zu stehen kommt. Da dieser Berg in einen Halbcirkel ausläuft, sehen wir einen derartig gestalteten Schatten im Monde.

Dies wird nun mit grosser Weitläufigkeit und erstaunlich wenig Geschmack näher ausgeführt; daran knüpfen sich sehr heftige Ausfälle gegen die Astronomen und Mathematiker, welche durchaus am Dogma der Kugelgestalt festhalten wollen. Er klagt über den Glaubensabfall der jüngsten Tage. Seit die Apostel und heiligen Väter entschlafen, taufe man zwar ruhig fort, behalte aber den heidnischen Glauben von der Erd- und Himmelskugel bei. Seine Pflicht als Christ sei, ihn zu widerlegen. Schon Montfaucon, der überhaupt mit einem bewundernswerthen Freimuth und so wissenschaftlich, als es einem katholischen Mönche überhaupt möglich ist, über dieses Buch geurtheilt hat, hebt einerseits hervor, dass seine Beweisstellen theils auf der fehlerhaften Bibelübersetzung der Siebzig beruhen; wenn aber auch, fährt er fort, an anderen Stellen die heilige Schrift in der That des Kosmas Meinung auszusprechen scheint, so hat sie offenbar der damaligen Ansicht aller Völker sich accommodirt. Denn wenn der heilige Geist mitten in seine Lehren des Heils die Theorie von der Kugelgestalt der Erde und den Gegenfüsslern hinein gemischt hätte, wären die Leser durch den seltsamen Gegenstand so frappirt worden, dass sie nur darauf Obacht gegeben und das, was zum Heil der Seelen und zu der Menschen Seligkeit dient, gänzlich in den Wind geschlagen hätten.

Dies Alles würde uns nun den braven Mann noch keineswegs interessant machen; allein auch hier hat Montfaucon das Richtige gesehen mit seinem Ausspruche: „Die Nebenwerke sind besser als das Hauptstück.“ *„τὸ πάρεργον κρεῖττον τοῦ ἔργου.“*

Diese „Nebenwerke“ sind dem Werke eingeflochtene Excurse, Berichte über seine eigenen Reisen und die seiner Freunde. Der Gebrauch, den der weit herumgekommene Verfasser von seiner Autopsie macht, zeugt von dem Bestreben, die Geographie wieder in nähere Beziehung zum

praktischen Leben zu setzen. Sehr wohlthuend wirkt seine echt wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit. Peinlich genau unterscheidet er, was er selbst, was Andere gesehen und was er nur vom Hörensagen kennt, und giebt so dem Leser alle Mittel zur Nachprüfung selbst in die Hand.

Unter diesen Excursen verdienen drei nähere Beachtung, seine Kopie der Adulitana, sein Bericht über Zingion, Barbaria und Agau, und endlich seine indischen Nachrichten.

Ueber die so berühmt gewordene, nur durch seine Kopie erhaltene Inschrift von Adule berichtet er folgendes. Mit seinem Kompagnon Menas besuchte er auf einer Geschäftsreise den abessinischen Hafen Adule[1]) (heute Zulla etwas südlich von Massawa); von dort nämlich, ganz wie heute von Massawa, ging die Karawanenstrasse nach Axume, der damaligen Hauptstadt von Abessinien, ab. Im westlichen Stadtviertel, erzählt er, befinde sich ein Thronstuhl eines Ptolemäos, der einst dort regiert habe, aus kostbarem weissen Marmor gefertigt; das Fussgestell sei viereckig, und der Sitz selbst werde von fünf gewundenen Säulchen getragen. Hinten habe der Thron eine Lehne, ebenso zu beiden Seiten. Der ganze Thronstuhl, Basis, Sitz, Lehne und die fünf Säulchen seien aus einem Blocke gearbeitet; seine Höhe betrage dritthalb Ellen, ungefähr wie bei uns die *καϑέδραι*. Hinter dem Stuhl stand ehemals eine Inschriftsäule aus Basanitstein, gegen drei Ellen hoch, viereckig, wie eine Statue, deren Haupt in der Mitte sich nach oben zuspitzt, während die beiden Seiten etwas niedriger sind, ungefähr wie die Gestalt des Buchstabens Lambda. Diese Spitzsäule liegt aber jetzt umgestürzt hinter dem Thronstuhle, und ihr unterster Theil ist geborsten und zerstört. Die ganze Säule, desgleichen auch der Thronsessel, sind mit griechischen Buchstaben bedeckt. 522, gerade zur Zeit von Kosmas' Anwesenheit, befahl Elesbaan, der christliche König von Abessinien, welcher eben die fanatischen Juden Südarabiens für ihre

1) **Kosmas** p. 140 B C *ἐν τῇ Ἀδούλῃ τῇ καλουμένῃ τῶν Αἰϑιόπων πόλει παραλίῳ τυγχανούσῃ ὡς ἀπὸ μιλίων δύο, λιμένι ὑπαρχούσῃ τοῦ Ἀξωμιτῶν ἔϑνους ἔνϑα καὶ τὴν ἐμπορίαν ποιούμεϑα οἷον ἀπὸ Ἀλεξανδρείας καὶ ἀπὸ Ἐλὰ ἐμπορευόμενοι.*

scheusslichen Misshandlungen der dortigen Christen züchtigen wollte, dem Gouverneur des Hafenplatzes, Asbas, diese Inschrift ihm zu kopiren. Der vornehme, mit dem Griechischen offenbar auf etwas gespanntem Fusse lebende Herr ersuchte nun die beiden gerade anwesenden Kaufleute, an seiner Stelle den für ihn so kitzligen Auftrag zu vollführen. „Wir fertigten eine Kopie und übergaben sie dem Gouverneur, eine Replik behielten wir für uns,[1]) welche ich auch jetzt diesem Werke einverleiben werde, da sie uns für die Kenntniss von Land und Volk und Entfernungen von grossem Nutzen war. Wir fanden auch auf der Rückseite des Thronstuhles Herakles und Hermes en relief dargestellt; mein seliger Begleiter Menas bezeichnete Herakles als Sinnbild der Kraft und Hermes des Reichthumes. Aber ich — auch für die Mythologie ruft unser Mönch die Autorität der Bibel an — gedachte der Apostelgeschichte und widersprach ihm in dem einen Punkte, dass nämlich Hermes eher ein Sinnbild des lebendigen Wortes sei; denn so stehet in der Apostelgeschichte geschrieben, dass sie den Barnabas Zeus und den Paulus Hermes nannten, dieweil er das Wort führte.“[2])

Auf der Säuleninschrift stand nun:

„Der grosse König Ptolemäus, der Sohn des Königs Ptolemäus und der Königin Arsinoë, der göttlichen Geschwister, der Enkel des Königs Ptolemäus und der Königin Berenike, der göttlichen Erlöser, väterlicherseits vom Zeussohne Herakles, mütterlicherseits vom Zeussohne Dionysos abstammend, hat vom Vater das Königthum empfangen über Aegypten, Libyen, Syrien, Phönicien, Kypros, Lykien, Karien und die Kykladen und ist gegen Asien gezogen mit einer grossen Heeresmacht zu Ross und zu Fuss, desgleichen mit einer Flotte, mit troglodytischen und äthiopischen Elephanten, welche sein Vater und er zuerst in jenen Landschaften jagen und nach Aegypten schaffen liessen, um sie

1) Wo würde sich solch reger wissenschaftlicher Eifer heute bei ungebildeten Kaufleuten zeigen?

2) Kosmas p. 140. 141.

für Kriegszwecke zu verwenden. Nachdem er nun alles Land diesseits des Euphrats, Cilicien, Pamphylien und Jonien, den Hellespont und Thracien sich unterworfen, ebenso aller Truppen in diesen Landschaften und der indischen Elephanten sich bemächtigt und die Dynasten dieser Landschaften sich botmässig gemacht hatte, überschritt er den Euphratstrom, und nachdem er Mesopotamien, Babylonien, Susiana, Persis, Medien und alles fernere Land bis Baktriane sich unterworfen hatte, stellte er überall Nachforschungen nach den Heiligthümern an, welche die Perser aus Aegypten fortgeschleppt hatten, und schaffte sie zurück nach Aegypten zusammen mit den übrigen aus jenen Landen gesammelten Schätzen; den Rückweg liess er seine Truppen durch die gegrabenen Kanäle antreten. Und das, fährt Kosmas fort, war auf der Säule eingeschrieben, und fanden wir unversehrt; weniges dagegen war zerstört; denn der zerbrochene Theil derselben ist nur klein. Gewissermassen eine Fortsetzung bildet die folgende Inschrift des Thronstuhles."

Darin erzählt der König, dass, als er zu Kräften gekommen, er die Gaze, Agame, Tiamo, Gambela u. s. f., im Ganzen 23 Völkerschaften unterjocht habe, welche am obern Nil und von den Grenzen seines Reiches bis nach Aegypten hin wohnten. Darauf habe er das Rothe Meer überschritten und zahlreiche arabische Völker unterworfen. Er fährt sodann wörtlich fort:[1]) „Alle diese Völker habe ich zuerst unter den Königen und allein unterworfen; deshalb danke ich meinem höchsten Gotte Ares, welcher[2]) mich erzeugt hat, und durch den ich alle diese Völker, die Grenznachbarn meines Landes auf der Ostseite bis zum Weihrauchlande, gegen Sonnenuntergang bis Aethiopien und Sasu unterjocht habe. Die einen habe ich in Person bekriegt und besiegt, die anderen durch abgesandte Generale und der ganzen mir unterthänigen Welt Frieden verliehen; dann stieg ich hinab nach Adule und habe für die Seefahrer dem Zeus, dem Ares und dem Poseidon Opfer dargebracht, indem

---

1) Kosmas l. c. p. 143 B.

2) Statt ὥς με καὶ ἐγέννησε ist natürlich ὅς zu schreiben.

ich an diesem Orte alle meine Truppen versammelte und zu einem Corps vereinigte; dem Gotte Ares aber habe ich diesen Thron als Weihgeschenk dargebracht im 27. Jahre meines Königthums."

Es ist merkwürdig, wie diese hochinteressanten, in schlichtester Weise nur den Inschriftentext selbst bietenden Mittheilungen des ägyptischen Mönchs so grossen Anstoss erregt haben. Bis auf Salt und Niebuhr betrachtete man nämlich beide Inschriften als ein Ganzes, und sah sich dadurch in ein Meer von Schwierigkeiten verwickelt. Auf der Säule ist der König Sprosse des Herakles und Bachus, auf dem Sessel Sohn des Ares; der König Ptolemäus — das sahen alle — war Ptolemäus III. Euergetes, welcher von 247—222 v. Chr. regierte, hatte also eine 25 jährige Regierungsdauer, und doch erzählt er auf dem Stuhle Ereignisse seines 27. Regierungsjahres. Den Vätern der Gesellschaft Jesu, welche auf profanem Gebiete scharfe Kritiker waren, erschienen die gewaltigen asiatischen Eroberungen der Säuleninschrift apokryph, und ihnen schloss sich der scharfsinnige Holländer Valckenaer an; auch fand er das Griechisch der Throninschrift sehr schlecht, worin er völlig Recht hatte. 1809 wurde das grosse Reisewerk des Viscount Valentia veröffentlicht, welches auch Salt's Tagebuch über seine abessinische Reise enthielt. Darin fand sich eine höchst sorgfältige Kopie einer zu Axum, der alten Residenz des Negus Negesti von Aethiopien, aufgefundenen griechischen Inschrift. Sie zeigte auffallende Aehnlichkeit mit der Throninschrift von Adûle. Aïzanas, König der Axomiten und Homeriten (Südaraber), führt dieselbe Titulatur wie der König der Adulitana und nennt sich ebenfalls Sohn des unüberwindlichen Ares. Nach einer glücklichen Expedition gegen das Volk der Bugaïten errichtet er dem unüberwindlichen Ares ein goldenes, ein silbernes und drei eherne Standbilder „zu gutem Success". Dieser Parallelfund machte mit einem Schlage klar, was man bei etwas genauerem Zusehen und etwas mehr philologischer Akribie längst hätte sehen können. Er erklärte, dass die Sesselinschrift keineswegs eine Fortsetzung der Säuleninschrift sei — an und für

sich war das ja ein gründlich absurder Gedanke[1]) — der Sessel gehörte einem abessinischen König, dessen Name leider fehlt. Aïzanas ist Zeitgenosse Konstantins des Grossen, schreibt aber viel liederlicher griechisch als der Throninhaber; dieser wird also ein im 3. Jahrhundert auf dem äthiopischen Thron sitzende Regent gewesen sein. Die 23 Völker sind natürlich Neger- oder Nubierstämme.

Endlich die Zweifel an den grossen Eroberungen Ptolemäus III., welche nur auf mangelhafter Geschichtskenntniss beruhten, sind längst verstummt;[2]) zum Ueberfluss hat jetzt auch das zweisprachige Dekret von Kanopus, welches Lepsius 1866 entdeckte, ausdrücklich die Zurückschaffung der heiligen Gnadenbilder erwähnt, welche die Perserkönige einst nach ihren Residenzen geschleppt hatten, und welche Valckenaer so schwer auf der Seele lagen.[3])

Kosmas' Zuverlässigkeit ist durch alle diese Untersuchungen aufs Glänzendste gerechtfertigt worden.

Lesenswerth sind sodann seine Reiseberichte, wo er über seine Erlebnisse mit gewohnter Gewissenhaftigkeit erzählt. „In der von uns bewohnten Erde sind vier vom Ocean her in das Land dringende Meerbusen, wie auch die Profanschriftsteller der Wahrheit gemäss berichten: einmal unser im Römerland gelegenes Meer, das von Gades von Sonnenuntergang her seinen Ursprung nimmt, sodann der arabische sogenannte erythräische Meerbusen und der persische, beide ihren Ursprung nehmend von dem sogenannten Zingion[4]) auf der südlichen und östlichen Erdseite von dem Lande her, welches Barbaria heisst (noch heute Berbera im

1) Dazu hatte die dilettantische Bemerkung des Kosmas *ὡς ἐξ ἀκολουθίας* und dass der *δίφρος* sei *ἑνὸς τῶν βασιλευσάντων ἐνταῦθα Πτολεμαίου* geführt.

2) Vgl. auch B. G. Niebuhr, Ueber das Alter der zweiten Hälfte der adulitischenInschrift. Kleine historische und philologische Schriften I, S. 401 ff.

3) R. Lepsius, Das bilingue Dekret von Kanopus, Berlin 1866 S. 19 (10): *καὶ τὰ ἐξενεγχθέντα ἐκ τῆς χώρας ἱερὰ ἀγάλματα ὑπὸ* (11) *τῶν Περσῶν ἐξστρατεύσας ὁ βασιλεὺς ἀνέσωσεν εἰς Αἴγυπτον καὶ ἀπέδωκεν εἰς τὰ ἱερά, ὅθεν ἕκαστον ἐξ ἀρχῆς ἐξήχθη.*

4) = Zangebar.

Somaliland, der Haupthafen des Golfs von Aden). Dort ist auch die Grenze Aethiopiens. Es kennen aber das sogenannte Zingion die Befahrer des indischen Oceans, welches noch ferner abliegt als das Weihrauchland, das sogenannte Barbaria, welches gleichfalls der Okeanos umströmt, indem er von da in die beiden Meerbusen sich ergiesst. Und der vierte strömt von Norden her mehr östlich ins Land, die sogenannte kaspische oder hyrkanische See. Nur diese Meerbusen kann man befahren, da der Okeanos unmöglich zu durchfahren ist wegen der Menge der Strömungen und der aufdampfenden Gischte, welche selbst die Sonnenstrahlen verdunkeln, und wegen der ungeheuren Distanzen. Dies habe ich theils wie gesagt von dem göttlichen Manne vernommen, theils auch durch eigene Erfahrung wahrgenommen. Denn in Kaufmannsgeschäften befuhr ich diese drei Meerbusen, den römischen, den arabischen und den persischen. Und von den Anwohnern wie den Seefahrern habe ich genaue Nachrichten über die Oertlichkeiten eingezogen.

So sind wir einmal nach dem inneren Indien (= Südafrika) gefahren und etwas über Barbaria hinaus, jenseits desselben Zingion liegt; denn so nennen sie die Mündung des Okeanos. Dort sah ich, als wir rechter Hand hinfuhren, eine Vogelschar hinfliegen, welche sie Suspha nennen und welche etwas mehr als die doppelte Grösse der Milane hat. Aber plötzlich zeigte sich schlimmes Gewölk, sodass wir alle erschraken, und alle der Seefahrt Kundigen, Matrosen und Passagiere, erklärten, dass wir dem Okeanos nahe seien, und riefen dem Obersteuermann zu: Steuere das Schiff nach links in den Golf, damit wir nicht durch die Strömung fortgerissen werden, in den Okeanos gerathen und zu Grunde gehen. Denn der Okeanos, bis in den Golf eindringend, erregte eine plötzliche furchtbare Wogenfluth, und die Wellen des Golfes warfen das Schiff gegen den Okeanos hin, für uns ein schauerlicher Anblick, sodass wir zu Tode erschrocken waren. Von den Susphavögeln folgten uns viele in der Höhe, ein Zeichen, dass der Okeanos nahe sei."[1]

---

1) **Kosmas** l. c. p. 132 B—133 B.

Wahrscheinlich sind unter „dem Okeanos" die Strömungen zu verstehen, welche von Indien und Australien herkommend mit Heftigkeit längs der afrikanischen Ostküste hinlaufen und zu den dortigen furchtbaren Brandungen Veranlassung geben. Das Opfer desselben zu werden war die entsetzliche Angst von Kosmas' Gefährten.

An einer anderen Stelle bespricht er das Weihrauchland: „Das Land, welches den Weihrauch hervorbringt, ist an der Südgrenze von Aethiopien gelegen im Innern des Kontinents; aber der Okeanos reicht noch darüber hinaus. Daher ziehen die benachbarten Bewohner Barbarias nach dem Hochland und im Handelsverkehr exportiren sie von dort die meisten Specereien: Weihrauch, Kasia, Kalmus und vieles Andere, und sie schaffen es auf dem Seeweg nach Adule und Arabia Felix, nach dem inneren Indien und Persis.[1]) Schon im Alterthum, sagte er, pflegte das zu geschehen. Denn die Königin von Saba, welche Christus die Königin von Mittag nennt, brachte Wohlgerüche und Kostbarkeiten zu Salomo, welche auf der afrikanischen Ostküste heimisch sind, ferner Ebenholz, Affen und Gold aus Aethiopien, da sie Aethiopien benachbart jenseit des Rothen Meeres hauste." Der biedere Religiose ist doch kein ganz sattelfester Bibelleser; er wirft die Geschenke der Königin mit den Ophirprodukten zusammen. Immerhin verdienen seine Angaben einige Berücksichtigung, da die Lassen'sche Hypothese vom indischen Ophir an der Indusmündung (im Gebiet der Abhira, ganz roher Kuhhirten!) jetzt so ziemlich ihren Kredit verloren hat. Sodann erwähnt er eine Zanguebar benachbarte Landschaft Sasu und rühmt ihren grossen Goldreichthum. Die Beschreibung der dahin abgehenden abessinischen Karawanenzüge ist ein höchst eigenthümliches Bild aus dem Binnenhandel des afrikanischen Hochlandes. „Alle zwei Jahre schickt der König von Axum durch den Gouverneur von Agau eine Karawane seiner Handlungsdiener, wegen des Goldgeschäfts. Mit ihnen ziehen auch viele andere Händler, sodass sie über 500 Köpfe stark sind.

---

1) Kosmas l. c. p. 138 E squ.

Dorthin vertreiben sie Rinder, Salz und Eisen. Kommen sie dem Lande nahe, machen sie an einem Platze eine Station. Dornstöcke in Masse zusammentragend, errichten sie einen grossen Verhau und innerhalb hausen sie, schlachten und zerstücken die Rinder und stecken die Stücke auf die Dornstöcke. Dann kommen auch die Eingeborenen und bringen Gold in Bohnenform sog. Tancharan, und er legt ein oder zwei und mehr Goldbohnen auf das Fleischstück, auf die Eisen- oder Salzportion, die ihm gefällt, und steht daneben. Nun kommt der Herr des Rindes, und wenn er zufrieden ist, nimmt er das Gold und jener kommt und nimmt das Fleisch oder das Salz oder das Eisen. Wenn es ihm aber nicht gefällt, lässt er das Gold liegen; nun kommt jener und sieht, dass er sein Gold nicht genommen und legt noch mehr darauf, oder er nimmt auch sein Gold und zieht von dannen. So findet ein solcher stummer Tauschhandel statt, da sie verschiedensprachig sind und der Dolmetscher gar sehr entbehren. An dem Orte bleiben sie fünf oder mehr Tage, je nachdem der Umsatz lebhaft oder flau ist, bis Alles verkauft ist. Zurück kehren sie alle in einem Trupp und bewaffnet, weil feindselige Stämme ihnen auflauern, die sie gern um ihre Goldlast erleichtern würden. Zu der ganzen Reise hin und zurück brauchen sie sechs Monate, da sie namentlich auf der Hinreise sehr langsam ziehen, um die Pferde zu schonen. Zurück geht's aber im schnellsten Tempo, damit sie der Winter und die Regenzeit nicht auf der Reise überrasche. Denn in jenen Landen sind die Quellen des Nils, und im Winter bilden seine durch die Regengüsse angeschwollenen Wasser zahlreiche Ströme, welche die Karawanenpfade ungangbar machen. Ihr Winter fällt aber in unseren Sommer vom Beginn des ägyptischen Monats Epiphi bis zum Thot (25. Juni bis 30. September), sodass während dieser drei Monate sehr starke Regen fallen; dadurch entstehen viele Flüsse; alle aber fliessen in den Nil.[1]

Auf keinen Fall kann diese Landschaft Schoa sein, wie Niebuhr annahm. Sechs Monate brauchen auch Abessinier

1) Kosmas l. c. p. 139 C—140 B.

nicht, um eine Distanz wie die von Genua nach Marseille zurückzulegen. Peschel sah darin das von Krapf beschriebene, noch von keinem Europäer betretene schnee- und wasserreiche Hochland Susa südlich von Enarea. Allein auch dieses liegt viel zu nahe den abessinischen Grenzen, wahrscheinlich ist eine Landschaft aus dem Gebiete des oberen weissen Niles zu verstehen, wohin von den südafrikanischen Goldfeldern die schwarzen Händler mit ihrem kostbaren Tauschartikel sich einfinden konnten.

Nach Indien selbst ist Kosmas nicht gekommen, und den Beinamen „der Indienfahrer", welchen er nach dem bekanntesten und berühmtesten Theil seines Werkes, dem XI. Buche „der Schilderung der indischen Thiere und der Insel Ceylon" erhalten hat, führt er somit genau genommen mit Unrecht. Allein unter Indien versteht er im weiteren Sinne das ganze Südland, seine Reisen nach Zanguebar und nach Yemen nennt er Indienfahrten, und somit wäre es unsägliche Pedanterei, den alten, nun einmal eingebürgerten Ehrentitel des Indicopleustes ihm streitig zu machen.

Die Schilderung Ceylons ist eine wahre Perle seines Werkes. Er giebt ihr statt des bei den älteren Griechen üblichen Taprobane die Benennung Sielediba, d. h. Sihaladipa „die Löweninsel", was Perser und Araber in Serendib verdarben. Schon zu Kaiser Julian kam eine Gratulationsgesandtschaft „der Serendiver" nach Konstantinopel.

Die Nachrichten erhielt Kosmas durch einen befreundeten Kaufmann Sopatros, welcher mit Benutzung des Wintermonsums von Adule nach Ceylon gefahren und im Jahre 512 gestorben war.[1]) Gleichzeitig mit ihm kam ein persisches Schiff an, das einen Gesandten führte. Nach üblichem Brauche wurden beide durch die Hafenvorstände und die Zöllner in die königliche Audienz geführt. Der Cingalese stellt die üblichen Fragen, wie steht's mit Euren Ländern und mit Eurem Handel? „gut." Darauf fragte der König, welcher von Euch ist grösser (μειζότερος) und mächtiger. Da ergriff der Perser die Gelegenheit zu prahlen.

1) Kosmas schrieb 547 und sagt XI p. 338 A. von Sopatros: ὃν ἴσμεν πρὸ λέ ἐτῶν τελευτήσαντα.

Unser König, sagt er, ist mächtiger und grösser und reicher und ein König der Könige; was er will, das kann er. Sopatros aber schwieg. Darauf der König: Du Römer, sagst nichts? Sopatros: Was soll ich noch sagen, da dieser so Grosses verkündet. Wenn Du übrigens die Wahrheit erfahren willst, so hast Du beide Monarchen hier. Betrachte beide genau und sage, welcher der Erlauchtere und der Mächtigere ist. Diese Rede frappirte den König und er sagte: Wie soll ich beide Fürsten hier haben. Sopatros: Du hast beider Fürsten Moneten (*ἔχεις ἀμφοτέρων τὰς μονήτας*), von unserem ein Goldstück und von jenem einen Silberling, das sog. Miliarision. Betrachte beide Münzbilder, und Du siehst die Wahrheit.

Der König fand das vernünftig und liess beide bringen. Das römische Goldstück war rund, glänzend, wohlgeformt. Denn nur auserwählte Stücke haben dort Cours. Der persische Silberling aber, um es kurz zu sagen, reichte dem Goldstück nicht das Wasser. Der König betrachtete aufmerksam Avers und Revers und lobte gar sehr das Goldstück. „Ihr Römer seid in der That nobel, mächtig und klug.“ Er befahl also, den Sopatros hoch zu ehren, setzte ihn auf einen Elephanten und liess ihn unter Drommetenschall durch die Stadt führen. Das haben mir, setzt der kritisch vorsichtige Kosmas hinzu, ausser dem Sopatros auch seine Reisegefährten erzählt, welche mit ihm von Adule nach jener Insel gefahren waren. Auf dieses hin war, wie sie sagten, dem Perser das Maul gestopft.“[1])

In dem frommen Mönch schlägt die echte Kaufmannsseele zuweilen durch; dass das römische Geld überall Cours hat, zählt er zu den schönsten Privilegien des civis Romanus: Das römische Reich hat viele Vorzüge in dieser Beziehung, weil es das erste ist, das an Christum geglaubt und in die ganze christliche Ordnung sich eingelebt hat. Ein anderes Wahrzeichen der Macht der Römer, welches Gott ihnen verliehen, ist, dass sie mit ihrem Gelde zu allen Völkern Handelsreisen machen, und aller Orten von einem Ende der

1) Kosmas l. c. p. 338 A—D.

Welt zum anderen hat es Cours, da es von allen Menschen und jedem Reiche voll anerkannt wird. Kein anderes Königreich hat dieses Vorrecht.“ [1])

Wie zu den Zeiten des Verfassers des periplus maris Erythraei in Barygaza einzig die Goldstücke der 400 Jahre früher blühenden indischen Fürsten Menandros und Apollodotos cursirten, wie jetzt in Ostafrika die Maria-Theresienthaler, so haben seit der grossartigen diocletianisch-constantinischen Münzreform die Byzantiner bis ins tiefe Mittelalter ihren Weltcours im Orient, wie im Occident behauptet.

Kosmas giebt dann auch offenbar aus derselben Quelle eine Beschreibung der Insel. Ihren hohen Werth haben schon Heeren und Ritter hervorgehoben. Er zeigt uns, dass Ceylon in der Mitte des 6. Jahrhunderts ein gemeinsamer Weltmarkt der Südländer war zwischen der Ostküste Afrikas und China. Hier fanden die Waaren gegenseitigen Umsatz, und neben dem Zwischenhandel vertrieb die Insel auch die eigenen Produkte.

Taprobane, sagt Kosmas' Bericht [2]), ist eine grosse Insel im Ocean, im indischen Meere, welche bei den Indern Sielediva, bei den Hellenen Taprobane heisst. Dort findet man den Edelstein Hyakinthos. Sie liegt jenseits des Pfefferlandes. Kleine Inseln in grosser Anzahl dichtgedrängt liegen um sie her, mit Süsswasser versehen, auch reich an Argellion.[3]) (Nargil der Perser und Araber, es ist der Kokos der Malediven.) Diese grosse Insel, sagen ihre Bewohner, habe 300 Gandia Länge und ebenso viel Breite (= 900 römische Meilen). Zwei Könige beherrschen sie, welche sich aber gegenseitig befehden; einer hat das Land der Hyacinthen (das centrale Bergland) inne, der andere besitzt den übrigen Theil der Insel [4]), in welchem das Emporion und der Hafen liegen; der

1) Kosmas l. c. p. 148 A.

2) Kosmas l. c. XI, p. 336 E squ.

3) Es folgt der mir unverständliche Zusatz: *ἀσσοβαθαὶ δὲ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστιν πᾶσαί εἰσιν*, was Montfaucon durch: ac alia aliam proxime sitae wiedergiebt.

4) Die beiden Könige sind wohl die feindlichen Brüder Kaçyapa und Maudgaljâjana; der erstere hatte in der That das Bergland inne. Der zweite, mit einem geworbenen Heere aus Indien kommend, fasste

Umsatz der dortigen Händler ist recht ansehnlich. Auch ist daselbst eine christliche Gemeinde von Colonen aus Persien mit einem aus Persien gesandten Priester, einem Diakonus und der gesammten christlichen Gottesdienstordnung. Die Eingeborenen sammt dem Könige sind aber einem anderen Kulte zugethan; auch sieht man viele Gotteshäuser auf der Insel, und in einem derselben, sagt man, haben sie an erhabener Stelle einen rothen, einem Fichtenzapfen an Grösse gleichen Hyacinth, der vom Sonnenstrahl getroffen, herrlich leuchte — ein wunderbares Schauspiel — (später sah ihn auch Marco Polo; in den 700 Jahren hatte er die Dicke eines Mannesarmes erreicht). Aus ganz Indien, Persien und Aethiopien sammeln sich viele Schiffe auf dieser Insel, weil sie, ins Centrum der Länder gestellt ist, und gleichfalls viele Schiffe nach allen Richtungen entsendet, nämlich aus den hinteren Gewässern, so von Tzinitza (China) und anderen Stapelplätzen bringen sie Metaxin (Seide), Aloë, Gewürznelken und Tzandana (Sandelholz) zum Austausch; auch noch andere Waaren jener Gegenden, die sie zu den Völkern des vorderen Meeres importiren, nämlich nach Male [1]) (Malaber), wo der Pfeffer wächst, nach Calliana (bei Bombay) wo Erz gewonnen wird und Sesamholz und was Gewebe zur Kleidung giebt, denn auch diese Stadt ist ein grosser Handelsplatz; auch mit Sind, wo es Moschus, Bibergeil und Narden [2]) giebt, verkehrt die Insel, ebenso mit Persien, dem glücklichen Arabien und Adule. Von diesen Handelsplätzen tauscht sie wiederum Waaren ein, welche sie nach dem hinteren Indien führt, zugleich den Export der eigenen Produkte besorgend.... Das wäre denn die Insel Sielediva inmitten des indischen Oceans gelegen, welche

---

zuerst auf der Westküste festen Fuss. 495 verlor Kaçyapa Thron und Leben. Maudgaljâjana († 513) wird wohl den Sopatros mit so auszeichnenden Ehren bedacht haben. Lassen, Indische Alterthumskunde IV, S. 292.

1) Ch. Lassen, Indische Alterthumskunde IV, S. 896 ff.

2) Kosmas l. c. p. 336 C: *ὁμοίως καὶ Σινδοῦ ἔνθα ὁ μόσχος ἢ τὸ καστόριν καὶ τὸ ἀνδροστάχυν.* Es ist *ναρδοστάχυν* = *ναρδοστάχυον* zu lesen, worauf mich O. Boethlingk aufmerksam gemacht hat.

den Hyacinth hervorbringt, von allen Handelsplätzen Waaren empfängt und nach allen exportirt. Ja wahrlich, sie ist ein grosses Emporium.

Geradzu musterhaft ist seine Schilderung der indischen Thiere. Peinlich genau unterscheidet er, was er selbst gesehen und was ihm nur durch Andere bekannt geworden ist. So z. B. bei der Beschreibung des Rhinoceros:[1]) Dieses Thier wird Nashorn genannt, weil es über den Nüstern Hörner hat; wenn es herumgeht, bewegen sich die Hörner; wenn es wüthend drein schaut, streckt es sie aus und dann sind sie so fest, dass es selbst Bäume entwurzelt, namentlich mit dem vorderen. Die Augen hat es unten in der Gegend der Kinnlade. Es ist ein schreckliches Thier und ein natürlicher Feind des Elephanten. Füsse und Haut sind denen des Elephanten zu vergleichen. Seine getrocknete Haut ist vier Finger dick, und einige verwenden es statt des Eisens zur Pflugschar und pflügen den Boden damit. Die Aethiopen nennen es in ihrer Sprache Aru oder Harisi, indem sie das zweite Alpha aspiriren und dann noch Risi hinzufügen. Ich habe auch ein lebendiges in Aethiopien gesehen, in grosser Entfernung stehend, und ein erlegtes, welches ausgebalgt und mit Spreu ausgestopft war, im königlichen Palast. Danach habe ich es genau abgezeichnet. Eine solche Abbildung befindet sich in dem hochalten Codex der vatikanischen Bibliothek, kann aber freilich, nach Montfauçon's Reproduktion zu schliessen, auf eine naturgetreue Abbildung des afrikanischen Nashorns keinen Anspruch machen.

Die Kamelopardalis (Giraffe) wird allein in Aethiopien gefunden. Auch sie sind wild und unbändig. Jedoch im königlichen Palais zähmen sie eine oder zwei von ganz jung an zu einem vergnüglichen Schauspiel für Seine Majestät. Wenn sie ihr aber in Gegenwart des Königs in einem Becken Wasser zum Saufen vorsetzen, kann sie, wenn sie nicht die beiden Vorderfüsse auseinanderspreizt, nicht die Erde erreichen und saufen, weil Füsse, Brust und Hals so lang sind. Sobald sie mit den Vorderfüssen kretscht,

---

1) cfr. Kosmas l. c. p. 334 squ.

kann sie saufen. Das haben wir aufgeschrieben, wie wir es beobachtet haben.

Den Hirscheber habe ich gesehen und von seinem Fleische gegessen. Das Nilpferd aber habe ich nicht gesehen; aber ich besass grosse Zähne von ihm, 13 Pfund an Gewicht. Diese habe ich auf hiesigem Platze (Alexandrien) losgeschlagen. Viele (nämlich Zähne) sah ich übrigens in Aethiopien und Aegypten. Zur Abbildung des Einhorns bemerkt er: Dieses Thier habe ich nicht gesehen; aber vier eherne Standbilder desselben im Palast der vier Thürme, welcher dem äthiopischen Grossnegus gehört. Darnach habe ich das Bild desselben angefertigt.

So ehrlich und zuverlässig beweist sich der einfache Mönch!

Unmittelbar auf die Beschreibung Ceylons und eine kurze Aufzählung der Handelsemporien von Canarà und Malaber folgt eine Schilderung der Induslandschaft und des dortigen Reiches der weissen Hunnen — oder wie sie die chinesischen Berichte nennen — der kleinen Jueïtchi. Bei dem über alle Begriffe elenden Zustande der einheimischen historischen Ueberlieferung Indiens ist Kosmas der einzige, welcher uns von dem im Beginne des VI. Jahrhunderts blühenden Reiche des Hunnenkönigs Gollas [1]) Meldung thut. Es muss auf dem rechten Indusufer gelegen haben; denn er sagt, der Paradiesesstrom Phison (d. i. der Indus) trenne India und Hunnia. „Neben den schon erwähnten blühenden Handelstädten [2]) giebt es noch viele andere, sowohl Hafenplätze, als binnenländische, und ein weites Land. Höher, das heisst nördlich über Jndien hinaus herrschen die weissen Hunnen mit ihrem Könige Gollas, welcher, wie sie erzählen, bei seinen Kriegszügen 2000 Elephanten und eine zahllose Kavallerie ins Feld stellt. Er herrscht auch über einen Theil Indiens, den er unterjocht und sich steuerpflichtig gemacht hat. Einmal nun, so lautet der Bericht, wollte er eine binnenländische Stadt Indiens erobern, und diese war rings von Wasser umflossen. Als er nun viele Tage davor

1) Ch. Lassen, Ind. Alterthumskunde III, S. 588 ff.

2) Kosmas l. c. p. 338 E squ.

gelegen und sie belagert und die Unzahl der Elephanten, Rosse und Krieger das Wasser völlig weggetrunken hatten, hat er zuletzt trockenen Fusses hinübergesetzt und die Stadt so genommen. Bei ihnen ist der Edelstein Smaragd ganz besonders gesucht, und sie verwenden ihn mit Vorliebe zum Schmuck des königlichen Diadems. Diesen Stein vertreiben die Aethiopen (Abessinier), welche mit den Anwohnern der nubischen Bergwerke, den Blemmyern im Tauschhandel stehen, bis nach Indien hin, und sie selbst handeln dort wieder die preiswürdigsten Artikel ein. Dies Alles nun habe ich theilweise nach eigener Erfahrung erzählt und beschrieben; theils habe ich, in die Nähe dieser Landschaften gekommen, nach genauer Erkundigung bei Anderen berichtet."

Die schwere Elephanten-Kavallerie des Hunnenkönigs bringt ihn nun auf die Elephantenreiterei der Inder überhaupt.

Auch die Maharadscha's der anderen indischen Landschaften halten Elephanten, so der König von Orrotha (Surate am Tapty), der von Kalliani (bei Bombay), von Sind, (Indusmündung) und von Sibor (unbekannt) und Male (Malabar); der eine 600, der andere 500, jeder mehr oder weniger. Der von Ceylon kauft von auswärts Rosse und Elephanten ein. Die Elephanten bezahlt er nach dem Maasse, denn er lässt ihre Höhe vom Boden bis zum Scheitel ausmessen, und in entsprechender Weise auch den Umfang ihres Leibes. Der gangbare Preis ist 50 bis 100 Goldstücke und darüber. Die Pferde dagegen, welche er kauft, werden per Schiff aus Persien importirt, und er gewährt den Rosshändlern Zollfreiheit. Dagegen die Könige des Festlandes zähmen die Elephanten der Wildniss und verwenden sie zu Kriegszwecken. Oft veranstalten sie auch Elephantenzweikämpfe zur Belustigung der Majestät. Bei diesem Kampf wird zwischen die zwei kämpfenden Elephanten ein Gerüst gestellt, ein langer vertikaler Balken, welcher an zwei horizontalen befestigt ist und ihnen an die Brust reicht. Hüben und drüben sind eine Menge Menschen aufgestellt, welche die Thiere einander nicht ganz nahe kommen lassen. Darauf hetzen sie die Elephanten aneinander, die sich nun

mit den Rüsseln Schläge appliciren, bis der eine genug hat. Die indischen Elephanten haben keine grossen Zähne; aber wenn sie auch solche haben, sägen sie die Inder ab, wegen des Gewichtes, damit sie dieselben im Kriege nicht zu sehr beschweren. Die Aethiopen dagegen verstehen nicht die Elephanten zu zähmen. Sondern wenn der König einen oder zwei zur Schaulust begehrt, fangen sie dieselben jung und ziehen sie auf. Ihr Land nämlich hat eine erstaunliche Menge solcher Thiere mit gewaltigen Zähnen. Aus Aethiopien exportiren sie Elfenbein zur See selbst nach Indien, ebenso nach Persien, Südarabien und dem Römerreich. Dies nun habe ich nach eingezogenen Erkundigungen aufgeschrieben.

Zum Schlusse noch einige Mittheilungen über den religiösen Standpunkt des Mönches. La Croze[1]) hat sich in seiner Geschichte des Christenthumes in Indien zuerst eingehend mit dem Glaubensbekenntniss des Kosmas befasst und nach sorgfältiger Prüfung ihn für einen Nestorianer erklärt. Da sich dieser Irrthum durch die neuesten Kirchengeschichten fortschleppt, ist es der Mühe werth, auf La Croze's Gründe näher einzugehen. La Croze theilt seine Gründe in historische und dogmatische. Der beste ist der erste: das Lob, welches er dem Patricius ertheilt, dem er seine kosmische Schachteltheorie verdankt. Er sagt, seine Hypothese habe er[2]) *οὐκ οἴκοθεν ὁρμηθεὶς, οὐδ' ἐξ ἐμαυτοῦ πλασάμενος ἢ στοχασάμενος, ἀλλ' ἐκ τῶν θείων γραφῶν παιδευθεὶς, καὶ διὰ ζώσης φωνῆς παραλαβὼν ὑπὸ τοῦ θειοτάτου ἀνδρὸς καὶ μεγάλου διδασκάλου Πατρικίου, ὃς τάξιν Ἀβραμιαῖαν πληρῶν, ἐκ Χαλδαίων παραγεγονὼς ἅμα τῷ ἐν ἁγίοις τότε μαθητῇ Θωμᾷ*[3]) *τῷ Ἐδέσσης αὐτῷ πανταχοῦ ἀκολουθήσαντι, νῦν δὲ ἐν τῇ Βυζαντίῳ βουλήσει θεοῦ τὸν*

1) M. V. La Croze, Histoire du christianisme des Indes. à la Haye 1724 pg.

2) Kosmas l. c. p. 125 A.

3) Montfaucon macht in der Uebersetzung aus Versehen den Thomas statt des Patricius zum Katholikus. Patricius scheint identisch mit dem von Barhebraeus erwähnten Mar-Abas. Assem. B. O. II, S. 411. Le Quien O. C. II, S. 1117.

βίον μεταλλάξαντι, μετέδωκε θεοσεβείας καὶ γνώσεως ἀληθεστάτης, ὃς καὶ αὐτὸς νυνὶ ἐκ θείας χάριτος ἐπὶ τοὺς ὑψηλοὺς καὶ ἀρχιερατικοὺς θρόνους ἀνήχθη τῆς ὅλης Περσίδος, καθολικὸς ἐπίσκοπος αὐτόθι κατασταθείς. Es ist klar, dass dieser so hochgefeierte heilige Lehrer Patricius mit dürren Worten als Katholikos, d. h. als nestorianischer Patriarch von Seleucia bezeichnet wird. Allein es wäre vorschnell, deshalb auch den Kosmas zum Nestorianer zu stempeln. Man muss die rückläufige Bewegung berücksichtigen, welche, durch Leo und das Chalcedonense eingeleitet, seit Justin (518) die Herrschaft gewann. Sehr richtig hat schon Gibbon gesagt, nur der Tod des Nestorius habe verhindert, dass er nicht zu Chalcedon gleich seinen Schülern rehabilitirt ward. Die nestorianisirende Richtung blieb mächtig genug in der Kirche; der Dreikapitelstreit, Facundus von Hermiana und Victor von Tunnuna sind dessen Zeugen. Allerdings hatte im Anfang von Justinians' Regierung durch den Einfluss der „εὐσεβεστάτη Αὐγοῦστα“ die monophysitische Strömung Oberwasser; mit dem Sturze des „heiligen“ Anthimos (535) änderte sich die Sachlage. Nun vergegenwärtige man sich die Zeitlage, in welcher Kosmas schrieb. In Aegypten hatte man nach des Patriarchen Theodosios Sturz mit Gewalt die Orthodoxie wieder zur Herrschaft gebracht. Durch Roms Einfluss war der den Monophysiten theure Name des Origenes verdammt worden. Der Umschwung, welchen das von Theodorus Ascidas inspirirte Edikt über die tria capitula hervorrief, gehört eben erst dieser Zeit an (544), kann also schon chronologisch schwerlich bis auf die Sinaihalbinsel hin erfolgreich gewirkt haben, zumal die kirchliche Entscheidung erst neun Jahre später durch das fünfte ökumenische Koncil herbeigeführt ward. Was also kann natürlicher sein, als dass bei dem entschieden nestorianisirenden Winde, der in Rom und Byzanz wehte, man wieder Fühlung mit den persischen Christen suchte? Steht vielleicht mit solchen Unionsversuchen die Reise des Thomas nach Konstantinopel in Verbindung? Jedenfalls ist bei der damaligen Zeitströmung und der prononcirt antimonophysitischen Glaubensanschauung des

Kosmas eine achtungsvolle Erwähnung des persischen Katholikos keineswegs verwunderlich; sicherlich reicht sie nicht hin, den Kosmas ohne weiteres zum Nestorianer zu stempeln.

Zweiter Grund: Kosmas' Ketzerkatalog erwähnt nur Manichäer, Marcionisten, Eutyches, Arius, Apollinaris; er verschweigt Nestorius „tout y dépose pour le Nestorianisme de l'Auteur.“ Ich lege kein Gewicht auf das Missliche eines solchen argumentum a silentio; denn danach könnte Kosmas auch Macedonianer sein, da Kosmas auch dem Macedonius sowenig wie dem Nestorius Schamröthe empfiehlt.[1]) Wichtiger ist, dass dieser Abschnitt (p. 242 B C) ad verbum aus einer bedeutend älteren Quelle übernommen ist, welche ihrem Inhalte nach eine Sammlung alt- und neutestamentlicher Zeugnisse über Christus und den *ἄνω κόσμος* war. Man könnte demnach höchstens aus den von La Croze hervorgehobenen Worten Schlüsse auf den dogmatischen Standpunkt der Quelle, keineswegs des Kosmas ziehen.

Dritter Grund: Kosmas folgt der Exegese des Theodoros von Mopsuhestia und erkennt p. 224, C nur vier Psalmen als messianisch an. Auch hier ist zu konstatiren, dass Kosmas die schon erwähnte Quelle wieder wörtlich ausschreibt.[2])

Vierter Grund: Um die zwei Naturen in Christo zu unterscheiden, haben die am schärfsten den Synusiasten resp. Apollinaristen opponirenden Väter die termini *δεσπότης Χριστός* für die Menschheit, *κύριος Ἰησοῦς* für die Gottheit angewandt. In Theodoret's und ähnlichen nach Nestorianismus riechenden Schriften findet sich diese Ausdrucksweise, ebenso bei Kosmas.[3]) La Croze nennt das eine preuve incontestable, womit er schwerlich viel Beifall finden wird.

1) *αἰσχυνέσθωσαν Μανιχαῖοι καὶ Μαρκιωνισταί. — αἰσχυνέσθωσαν πάντες οἱ αἱρετικοὶ κτλ.*

2) Der wörtlich übereinstimmende Paralleltext Chron. Pasch. I, p. 158 ff. (= Kosmas p. 233 ff.) hat freilich gerade diese Stelle nicht, allein aus dem rein äusserlichen Grund, dass in der Osterchronik S. 160, 13 nach *εἰρηκότες* ein Blatt ausgefallen ist, was freilich weder Ducange noch Dindorf bemerkt haben.

3) Eine reiche Stellensammlung bei La Croze S. 31 n. c.

Bei den damaligen dogmatisch-dialektiscken Akrobatenkünsten war es sehr schwierig, in der Hitze des Gefechtes nicht in eine kleine Haerese zu verfallen. Berühmte Lehrer und Sancti der Kirche blieben davon nicht verschont; um Kyrillos' wurmstichige Heiligkeit zu retten, welche nach Proklamation des Chalcedonense bedenklich monophysitisch schillerte, erfand man die lächerliche Mär, Timotheos der Kater habe des grossen Lehrers Schriften gefälscht.[1]) Petros' des Walkers Zusatz zum Trishagion erregte einen Sturm der Entrüstung im ganzen Reich; 100 Jahre später sangen ihn Orthodoxe kraft der communicatio idiomatum. La Croze's Behauptung verdiente ernsthafte Berücksichtigung, wenn es sich um einen Zeitgenossen des Theodoros oder Nestorius handelte. In Justinian's Zeit war die nestorianische Frage abgethan.

Ich übergehe die ferneren Stellen, welche gleichfalls theilweise jenem von Kosmas seinem Werke einverleibten Erbauungsbuche angehören; das Bisherige wird genügen, um das Fadenscheinige von La Croze's Gründen darzuthun. Die Ansicht ist absolut irrig. S. 260 C betet der Mönch: *Γένοιτο δὲ ἡμᾶς, ὦ τιμία κεφαλή, ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, εὐχαῖς τῆς Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ πάντων τῶν ἁγίων πατριαρχῶν, προφητῶν, ἀποστόλων, μαρτύρων, ὁμολογητῶν, διδασκάλων, συναριθμίους τοῖς ἐκ δεξιῶν γενέσθαι κτλ.* Also „unsere Herrin, die Gottesgebärerin“ ruft er Maria an; das ist ja gerade der rechtgläubige Terminus, welchen die Nestorianer verabscheuten.[2])

Es kommt hinzu, dass seine letzte Heimath, die Sinaiklöster, allezeit im hellsten Glanze unbefleckter Orthodoxie gestrahlt haben und weder auf der einen Seite mit den Syrern in Nestorii greuliche Irrthümer versanken, noch andererseits mit Aegypten vom Taumelbecher monophysitischer Ketzerei trunken wurden. Die Annahme eines ägyp-

1) Theophanes 172, 3—6.

2) La Croze p. 36 sagt: Les Savans de cette Secte ne rejettoient pas absolument l'usage de ce terme. Bei einer so elastischen Praxis könnte mancher Orthodoxe noch nachträglich Nestorianer werden.

tischen Nestorianers in einem Sinaikloster zur Zeit Justinian's zeugt aber von so mangelhafter Geschichtskenntniss, dass eine Widerlegung überflüssig ist.

Viel eher könnte man bei einem Aegypter eine monophysitische Tendenz voraussetzen. Allein das direkte Gegentheil erweisen zur Evidenz die Glossen, mit denen er im X. Buche seine Excerpte aus den Predigten der beiden monophysitischen Patriarchen von Alexandria Timotheos (519—536) und Theodosios (538—539) begleitet. So wird er zu den Worten des Theodosios[1]: „Die Leiden dieses Fleisches und die Merkmale des Leidens sind die Angst, der Schweiss, die Traurigkeit, die Kümmerniss der Seele, die Wahrzeichen (*σύμβολα*) der menschlichen Natur" von **Kosmas** die Bemerkung gemacht: „O das Wunder! das sagen unsere Widersacher, welche die Kirchen spalten und darin Gewaltherrschaft üben!" Und nachdem er noch eine Blumenlese aus Predigten des Patriarchen Timotheos gegeben, ruft er aus: O Einhelligkeit der nicht Einhelligen, o der unwillkürlichen Einheit der Abgetrennten (*τῶν ἀποσχιστῶν*), o unfreiwilliges Lob, ja Anerkennung der Lästerer." Nachdem er so die Ketzer in den technischen Schulausdrücken seiner Zeit verurtheilt hat, fährt er etwas christlicher und wehmüthig fort: *πῶς κατὰ πάντα οὐκ ἐδείχϑημεν τέκνα τῆς ἐκκλησίας*; also jedenfalls mit seiner Orthodoxie ist es gut bestellt.

Beiläufig ist es interessant, aus den Predigtüberschriften zu ersehen, dass damals noch in den Hauptkirchen Alexandrias, *εἰς τὴν μεγάλην ἐκκλησίαν, ἐν τῇ Κυρίνου ἐκκλησίᾳ* griechisch gepredigt wurde, und dass die monophysitischen Patriarchen sich noch dieser Sprache in den Allocutionen an die Gemeinde, nicht des Koptischen bedienten. Erst durch die höchst unglückliche Politik Justinian's und sein Liebäugeln mit dem „rechtgläubigen" Rom, wurde jener verhängnissvolle Riss in Aegypten und Syrien geschaffen, welcher die Volksmassen national und römerfeindlich machte, während allein die besseren und gebildeten Klassen katholisch, reichstreu

1) **Kosmas** l. c. p. 331 D E.

und griechisch blieben. Diese drei Begriffe waren damals im Orient so ziemlich identisch.

Sehr eigenthümlich ist des Kosmas Stellung zu den katholischen Briefen. Die Worte des zweiten Petrusbriefes: „*ἐν ᾗ οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ στοιχεῖα καυσόμενα τήκεται*“ passen nicht zu seinem System; er will nichts von *καινοὶ αὐρανοὶ* und *καινὴ γῆ* wissen. Eine solche Vernichtung und Neuschaffung ist der ganzen heiligen Schrift entgegen. In diesen Himmel ist Christus eingegangen nach der Auferstehung *ἄφθαρτος τῷ σώματι καὶ ἄτρεπτος*. Dahin kommen auch wir bei der Auferstehung *καὶ ταύτην ἀκατάλυτον ἐλπίδα καὶ ζωὴν καλεῖ ἡ θεία γραφή· πῶς οἷόν τέ ἐστι τούτους μὲν τοὺς οὐρανοὺς καταλύεσθαι, καὶ ἑτέρους καινοὺς εἰσάγεσθαι; εἰ γὰρ οἰκητήριόν ἐστι καὶ νῦν ἀφθάρτων καὶ ἀθανάτων καὶ ἀτρέπτων ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς χῶρος, πῶς καὶ ἡμᾶς οὐ δέξεται ἀνισταμένους ἀφθάρτους καὶ ἀθανάτους καὶ ἀτρέπτους γινομένους; ἄπαγε τῆς τοιαύτης μανίας.*[1])

Ebenso entschieden und viel ausführlicher sagt er an einer zweiten Stelle, dass er die katholischen Briefe überhaupt nicht benutze, weil sie einmal von der Kirche nicht endgültig anerkannt, auch nicht von apostolischen Männern, sondern nach den gewichtigsten Zeugnissen von einfältigen Presbytern geschrieben seien. Die hohe Bedeutung dieser Stelle ist denn auch der profunden Gelehrsamkeit Credner's nicht entgangen und von ihm in das gebührende Licht gestellt worden.[2]) Die Stelle verdient wohl hier ihren Platz zu finden. Kosmas l. c. VII pg. 292 B. *Σιωπῶμεν δὲ ὅτι τὰς καθολικὰς ἀνέκαθεν ἡ ἐκκλησία ἀμφιβαλλομένας ἔχει καὶ πάντες δὲ οἱ ὑπομνηματίσαντες τὰς θείας γραφὰς οὔτε εἷς ἀυτῶν λόγον ἐποιήσατο τῶν καθολικῶν. ἀλλὰ καὶ οἱ κανονίσαντες τὰς ἐνδιαθέτους βίβλους τῆς θείας γραφῆς, πάντες ὡς ἀμφιβόλους αὐτὰς ἔθηκαν· λέγω δὴ Εἰρηναῖος ὁ Λουγδούνων ἐπίσκοπος, ἀνὴρ ἐπίσημος καὶ λαμπροῦ βίου μετ' οὐ πολὺ τῶν ἀποστόλων γενόμενος*

1) Kosmas p. 290 E—291 B.

2) C. A. Credner, Geschichte des Neutestamentlichen Kanon, herausgegeben von Dr. G. Volkmar, Berlin 1860, S. 190. 191. 237 ff.

καὶ Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου καὶ Ἀθανάσιος ὁ Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπος καὶ Ἀμφιλόχιος ἐπίσκοπος γενόμενος τοῦ Ἰκονίου, φίλος καὶ κοινωνικὸς τοῦ μακαρίου Βασιλείου, καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς πρὸς Σέλευκον αὐτῷ γραφεῖσιν ἰάμβοις ἀμφιβαλλομένας αὐτὰς ἐξεῖπεν· ὁμοίως καὶ Σευηριανὸς ὁ Γαβάλων εἰς τὸν κατὰ Ἰουδαίων λόγον αὐτάς ἀπεκήρυξεν. οὐ γὰρ τῶν ἀποστόλων φασὶν αὐτὰς οἱ πλείους, ἀλλ' ἑτέρων τινῶν πρεσβυτέρων ἀφελεστέρων. ὅθεν ὁ Παμφίλου εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν αὐτοῦ ἱστορίαν λέγει, ὅτι ἐν Ἐφέσῳ δύο μνήματά εἰσιν· ἓν Ἰωάννου τοῦ εὐαγγελιστοῦ καὶ ἓν ἑτέρου Ἰωάννου πρεσβυτέρου τοῦ γράψαντος τὰς δύο ἐπιστολὰς τῶν καθολικῶν· τὴν δευτέραν καὶ τὴν τρίτην, ἔνθα ἐπιγέγραπται· "ὁ πρεσβύτερος τῇ ἐκλεκτῇ κυρίᾳ." καὶ "ὁ πρεσβύτερος Γαΐῳ τῷ ἀγαπητῷ." εἰ μὴ γὰρ τὴν πρώτην Πέτρου καὶ τὴν πρώτην Ἰωάννου οὐ λέγει αὐτὸς καὶ Εἰρηναῖος εἶναι τῶν ἀποστόλων· ἕτεροι δὲ οὔτε αὐτὰς λέγουσιν εἶναι τῶν ἀποστόλων, ἀλλὰ τῶν πρεσβυτέρων· πρώτη γὰρ καὶ δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου γέγραπται, ὡς δῆλον ἑνὸς προσώπου εἶναι τὰς τρεῖς. ἕτεροι δὲ καὶ τὴν Ἰακώβου σὺν ταῖς δυοὶ ταύταις δέχονται. ἕτεροι δὲ πάσας δέχονται· παρὰ Σύροις δὲ εἰ μὴ αἱ τρεῖς μόναι αἱ προγεγραμμέναι, οὐχ εὑρίσκονται· λέγω δὴ Ἰακώβου καὶ Πέτρου καὶ Ἰωάννου· αἱ ἄλλαι γὰρ οὔτε κεῖνται παρ' αὐτοῖς. οὐ χρὴ οὖν τὸν τέλειον χριστιανὸν ἐκ τῶν ἀμφιβαλλομένων ἐπιστηρίζεσθαι, τῶν ἐνδιαθέτων καὶ κοινῶς ὡμολογημένων γραφῶν ἱκανῶς πάντα μηνυόντων περί τε τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς καὶ τῶν στοιχείων καὶ παντὸς τοῦ δόγματος τῶν χριστιανῶν. —

Ueber die Ausbreitung des Christenthums giebt er uns hochwerthvolle Nachrichten. Es wäre hohe Zeit, dass man die landläufigen Deklamationen und inhaltsleeren Phrasen von der Verknöcherung und Impotenz der byzantinischen Kirche einmal bei Seite liesse. Das Zeitalter Justinian's war ohne alle Frage für die Kirche eine Epoche des Aufschwunges und der Blüte. Zeugniss legt dafür ab die hohe Entwickelung der christlichen Kunst; unvergängliche Denkmäler dieses Glanzes sind die Aja Sophia, San Vitale in Ravenna und die Marienkirche in Jerusalem. Zeugniss

legt nicht minder ab die Ausbreitung des Evangeliums unter den Völkern, welche von der kaiserlichen Regierung aufs kräftigste gefördert, ja theilweise geleitet ward. Unter Justin (523 Theoph.) wird die feierliche Taufe des Lazenkönigs Tzathos in der Residenz und seine Vermählung mit einer römischen Grandentochter erwähnt.[1]) Im Anfang von Justinian's Regierung kommt der König der südrussischen Hunnen Grod (Gordas) nach Konstantinopel, wird getauft und reich beschenkt. Freilich führt sein vehementer Eifer für die neue Religion zu einer Katastrophe. Die Götteridole aus Edelmetall liess er einschmelzen und in der zum Römerreich gehörigen Stadt Bosporos (jetzt Kertsch) in Geld umsetzen. Die altgläubige Partei unter Führung der Priester und des königlichen Bruders Mugel (Moageres) ermordet ihn und setzt das Haupt der Heidenpartei an seine Stelle.[2]) Weihnachten 528 lässt sich der Herulerfürst Grepes (Graitis) mit zwölf Mitgliedern des Herrscherhauses und seinen Edelingen taufen. Der Kaiser selbst vertrat bei ihm Pathenstelle.[3])

Prokopios *περὶ τῶν τοῦ δεσπότου Ἰουστινιανοῦ κτισμάτων*[4]) schildert ausführlich, mit welchem Eifer und welchem Erfolg durch Justinian des Evangelium bis an den Rand der Sahara und nach den Oasen getragen wurde. In Augila bestand das Heidenthum noch im 6. Jahrhundert; sie verehrten neben Ammon dem libyschen Gotte den Macedonier Alexander. Aber Justinian „wollte nicht bloss der weltliche Beschützer der Sicherheit seiner Unterthanen sein, sondern die Seelen zu erretten, darauf ging sein Augenmerk.“ So wird denn auch in Augila ein Heiligthum der Gottesmutter errichtet. Borion an der grossen Syrte, dessen grossentheils jüdische Bevölkerung sich eines von Salomo erbauten Tempels rühmte, wurde ebenso zum Christenthum bekehrt, der Tempel in eine Kirche verwandelt. Die längst mit Rom durch Freundschaftsbündniss verknüpften Maurusier

1) Joh. Malal. 412, 16ff. = Theoph. p. 259, 9ff.
2) Malal. 431, 16ff. = Theoph. 269, 17ff.
3) Malal. 427, 17ff.
4) l. c. VI, 2.

von Kidame (Cydamus des Plinius,[1]) die heutige Oase Ghadames) traten unter Justinian freiwillig zum Christenthum über, und ebenso wurden die Gadabitaner der Stadtverfassung und dem Evangelium gewonnen.

Ganz besonders wichtig und erfolgreich war aber die von monophysitischen Missionaren geleitete Bekehrung der Nobadäer (Nubier). Unter dem Pontifikat des Papstes Theodosios beschloss der alexandrinische Clerus, „das irrende Volk“ auf der Ostgrenze der Thebais zu bekehren, welches, obgleich es dem römischen Reiche nicht unterworfen war doch Tribut erhielt, damit es nicht in Aegypten einfalle und dasselbe erobere.“ Theodora, die unermüdliche Schutzpatronin der Monophysiten, unterstützte das Unternehmen mit ihrem ganzen Einfluss. Ein unbescholtener Priester Julianus wirkt als Missionar zwei Jahre „in grosser Noth wegen der „Hitze, indem er von drei bis zehn Uhr lehrte, nackt und (nur) „mit einem Sindon bekleidet, mit dem ganzen Volk des „Landes in Höhlen voll Wasser ging und sass ..... Er „ertrug (es) aber, unterrichtete und taufte den König, seine „Vornehmen und viel Volk mit ihm. Auch einen Bischof aus der Thebais brachte er mit sich, einen alten Mann Namens Theodoros.“[1]) An die Bekehrung der Nubier schloss sich dann durch den hochbegabten Longinos in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die des viel mächtigeren Volkes der Alodäer. So bestand bis ins dreizehnte Jahrhundert in Nubien eine blühende christliche Kirche mit zahlreichen Bisthümern, Kathedralen und Klöstern. Erst im späten Mittelalter ruinirte auch hier der Islam die Kultur.

Von dem Missionsgeiste der damaligen Kirche war auch Kosmas erfüllt; „das Evangelium Christi wird jetzt allen Völkern gepredigt“, das ist das Grundthema einer der

---

1) Plinius N. H. V, 5, 35.

2) Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos, aus dem Syrischen übersetzt von J. M. Schoenfelder. München 1862, S. 141ff. S. 144 vgl. auch J. P. Land, Ueber die Ursprünge der nubischen Kirche in: Johannes, Bischof von Ephesos, der erste syrische Kirchenhistoriker, Leyden 1856 S. 172ff., wo aber Einiges schief aufgefasst ist.

schönsten Ausführungen des Mönches von Raïthu; man könnte sie den Jubelhymnus der damaligen ecclesia triumphans nennen.

„Der Herr hat seinen Jüngern gesagt: Seid getrost, ich habe die Welt überwunden, und wiederum: Und die Pforten der Hölle sollen die Kirche nicht überwältigen, und wiederum: der ganze Erdkreis solle mit seiner Lehre erfüllt werden, wie das Weib, welches den Sauerteig nahm und vermengte ihn unter drei Scheffel Mehl, bis dass es gar durchsäuert war, und wiederum: Und es wird gepredigt werden das Evangelium in der ganzen Welt, worunter zu verstehen, dass ein wohlgesinntes Weib mit ihm predigt. Denn die Christen, einst von den Hellenen und Juden fürchterlich verfolgt, haben gesiegt und die Verfolger auf ihre Seite gezogen. Ebenso (sehen wir) die Kirche nicht nur nicht zerstört, sondern reich vermehrt und gleichermaassen die ganze Erde von der Lehre des Herrn Christus erfüllt und sich immer mehr erfüllend und das Evangelium in der ganzen Welt gepredigt. Ich selbst nun, der vielerorten herumgereist bin, melde der Wahrheit gemäss, was ich gesehen und vernommen habe.

Auf der Insel Taprobane im inneren Indien, wo das indische Meer ist, dort ist auch eine Christengemeinde mit Priestern und Gläubigen, ob noch weiter, weiss ich nicht. Ebenso im sogenannten Male, wo der Pfeffer wächst, und in dem Lande, das Kalliana heisst, und ein Bischof ist dort, der in Persien geweiht wird. Ebenso auf der Insel, welche Dioskoridis heisst in demselben indischen Ocean, dort sprechen die Bewohner griechisch, Kolonisten der Ptolemäer, welche nach Alexander dem Macedonier regierten. Auch Priester sind dort, in Persien geweiht und zu den Inselbewohnern gesandt und eine starke Christengemeinde. An der Insel fuhr ich vorbei, bin aber nicht ans Land gestiegen, ich traf aber mit einigen der dortigen Einwohnern zusammen, welche griechisch sprachen und nach Aethiopien reisten. Gleicherweise sind auch bei den Baktriern, den Hunnen, den Persern, den übrigen Indern, den Persarmeniern, den Elamiten und im gesammten persischen Reich zahllose Kirchen

und Bischöfe, sehr viele Christengemeinden, viele Blutzeugen, Mönche und Eremiten. Gleichermaassen in Aethiopien, Axome und dem gesammten Umkreis, bei den glücklichen Arabern, den heutigen Homeriten, in ganz Arabien[1]) und Palästina, Phönicien und ganz Syrien und Antiochien bis Mesopotamien, bei den Nobaten (Nubiern), Garamanten, in Aegypten, Libyen und der Pentapolis, in Afrika und Mauretania bis Gadeira, kurz auf der ganzen südlichen Erdhälfte giebt es überall christliche Kirchen und Bischöfe, Blutzeugen, Mönche, Einsiedler aller Orten, wo das Evangelium Christi ist verkündigt worden. Dasselbe gilt von Cilicien, Asien, Kappadokien, Lazike und Pontus und die Nordlande, die Wohnsitze der Scythen, Hyrcaner, Heruler, Bulgaren, Griechen und Illyrier, Dalmater, Gothen, Spanier, Römer, Franken und der übrigen Völker bis nach Gadeira auf der Nordseite des Oceans. Alles ist voll derer, die das Evangelium Christi und die Auferstehung von den Todten bekennen, und wir sehen die Weissagungen auf der ganzen Erde erfüllt.“[2])

So nimmt bei allen seinen Sonderbarkeiten das Werk des ägyptischen Mönches eine kultur-, wie religionsgeschichtlich gleich bedeutsame Stellung ein. Es sollte mich freuen, wenn diese anspruchslosen Zeilen die Aufmerksamkeit der Kirchenhistoriker von Fach wieder etwas mehr auf den so vernachlässigten Autor lenken könnten.

---

1) Die Provinz ist wohl gemeint, wenn man das Folgende berücksichtigt.

2) Kosmas l. c. p. 178 B—179 D.

Luther's Aeusserung an Melanchthon über den Abendmahlslehrstreit.

Eine kritisch-historische Untersuchung

von

Dr. phil. **A. Walte,**
Pastor.

Bekanntlich fehlt es in Luther's Leben nicht an mehreren Einzelheiten, welche früher entweder durchweg übereinstimmend oder aber mehr oder weniger unbestimmt als ganz glaubwürdig erzählt, sich späterhin als sagenhaft herausgestellt haben. Beispielsweise erinnern wir nur an ein allerdings nicht sehr wichtiges Ereigniss, welches freilich schon von früherer Zeit an in verschiedener Form erzählt, einen mitwirkenden Beweggrund zu seinem so rasch gefassten und ausgeführten Entschlusse ins Augustiner-Kloster einzutreten, gebildet haben soll. Einer der genauesten Jugendfreunde Luther's — so wird erzählt — sei nach dem einen Berichte im Duell erstochen, nach dem anderen auf einem gemeinschaftlichen Spaziergange, auf welchem beide Freunde von einem plötzlich ausbrechenden Gewitter sich ereilt gesehen, dicht neben ihm vom Blitze erschlagen worden. Die dadurch hervorgebrachte heftige Gemüthserschütterung habe Luther getrieben, der Welt zu entsagen und anstatt des auf den Wunsch seines Vaters schon begonnenen juristischen Studiums das Mönchsleben zu erwählen. Hier wird sich nun kaum mehr mit Gewissheit ermitteln lassen, ob dieser Erzählung eine Thatsache, und wenn dies, welche derselben zu Grunde liege. Jedenfalls werden mit Luther's ganzem Leben einigermaassen Vertraute nicht daran zweifeln, dass

vielmehr als irgend eine äusserliche Begebenheit, innerliche in Luther's ganzem Wesen liegende Beweggründe die Veranlassung zu seinem Eintritte ins Kloster gewesen sind. Doch dies sei hier nur einleitungsweise angeführt. Bei weitem wichtiger ist eine andere Erzählung aus dem Leben des deutschen Reformators, welche auch von den frühesten Zeiten an bis herab auf unsere Tage von den Einen als streng geschichtlich behauptet, von den Anderen als völlig, oder doch grösstentheils sagenhaft in Anspruch genommen worden ist. Das ist Luther's Aeusserung über den Abendmahlslehrstreit, welche er wenige Tage vor seiner Abreise von Wittenberg nach Eisleben im Jahre 1546 und also kaum vier Wochen vor seinem in letzterer Stadt erfolgten Tode (am 18. Februar) gethan haben soll. Je mehr diese Aeusserung, wenn geschichtlich beglaubigt, die künftige Fortbildung reformatorischer Lehre und vornehmlich die bei dem überwiegenden Theile der deutschen evangelisch-protestantischen Christen, ob auch nicht äusserlich und kirchlich, doch geistig längst vollzogene Union als von Luther selbst vorausgesehen und gewünscht klar und entschieden bezeugen würde, je mehr auch noch, wie wir hernach sehen werden, die Echtheit der Luther-Worte bis in die neuere Zeit besonders von frei- und unionsgesinnten Theologen vertheidigt worden ist, desto weniger wird eine erneuerte Untersuchung ihrer Glaubwürdigkeit als etwas Ueberflüssiges erscheinen, wie wir sie im Nachfolgenden zu geben versuchen.

Hören wir also zunächst die einfache Erzählung, wie sie schon im Reformationszeitalter selbst, wenige Jahre nach Luther's Tode weite Verbreitung gefunden hat. Einige Tage vor seiner Abreise aus Wittenberg — so wird berichtet — habe Luther noch ein Gespräch mit Melanchthon gepflogen, bei welchem sie auch auf den Abendmahlslehrstreit gekommen seien. Da habe Melanchthon mehrere Aussprüche der Kirchenväter angeführt und das Bekenntniss hinzugefügt: „Viele Jahre schon, mein Herr Doktor, habe ich die Schriften der Väter über diesen Streit durchsucht, und um die Wahrheit zu sagen, kommt die

Lehre der Züricher vom Abendmahle ihnen näher, als die unsrige.“ Luther habe eine Zeitlang stillgeschwiegen und sei dann in die Worte ausgebrochen: „Lieber Philippe, ich bekenne, dass der Sach vom Abendmahle zu viel gethan sei!“ Melanchthon habe darauf geantwortet: „Herr Doktor, so lasset uns eine Schrift stellen, darin die Sache gelindert werde, auf dass die Wahrheit bleibe und die Kirchen wieder einträchtig werden.“ Worauf Luther erwidert habe: „Ja, lieber Philipp, ich habe über diese Sache auch oft und sorgfältig gedacht. Aber also machte ich die ganze Lehre verdacht. So will ich das dem lieben Gott befohlen haben. Thut ihr auch Etwas nach meinem Tode!“ Sehen wir nun weiter, welche Männer uns als die ersten Verbreiter dieser Nachricht genannt werden, ob dieselben auch sonst als persönlich glaubwürdige Zeugen bekannt sind, und was daneben nicht wenig ins Gewicht fällt, ob sie die Erzählung unmittelbar von Melanchthon selbst, oder nur mittelbar vernommen haben. Als erster Gewährsmann wird Alexander von Hales (Alesius) genannt, ein Schotte von Geburt, welcher zuerst als englischer Abgesandter in Angelegenheiten der Reformation nach Deutschland herübergekommen und mit Luther und Melanchthon befreundet geworden war, hernach aber eine dauernde angesehene Wirksamkeit als Professor der Theologie anfangs in Frankfurt a/O., dann in Leipzig gefunden hatte. Dieser hatte die Erzählung, wie uns, freilich nicht von ihm selbst, berichtet wird, aus Melanchthon's eigenem Munde gehört. Er hatte sie deshalb auch in seine Schrift: Responsiones ad defensionem articulorum Lovaniensium Ruardi Tapperi und zwar in die Antwort auf den Artikel XIII: De Eucharistiae Sacramento aufgenommen. Doch der Druck dieses Abschnittes seiner Schrift war von dem confessionell-lutherischen Pastor und Professor Pfeffinger bei der damals schon an manchen Orten bestehenden Censur namentlich theologischer Schriften verhindert worden. Dabei aber war, gerade der Absicht der Verhinderung entgegengesetzt, weil sich daran Verhandlungen zwischen Alesius und dem Drucker

knüpften, die Stelle selbst nicht unbekannt geblieben. Namentlich soll ein Zuhörer des Alesius, Johann Pfulmann, nachmals Prediger zu Nabburg in der Oberpfalz, am 6. April 1563 in des Alesius Hause vor Zeugen eine Abschrift aus dessen eigener Handschrift genommen haben, aus welcher sie dann viele Professoren und Studenten in Leipzig und Wittenberg abgeschrieben hätten. Hier hätten wir also wohl einen unmittelbaren Zeugen, dessen Zeugniss uns jedoch erst aus zweiter Hand zugekommen ist. Wirklich gedruckt ist nämlich die Erzählung zum ersten Male durch Zacharias Ursinus, den bekannten Mitverfasser des Heidelberger Katechismus, sowohl in der vornämlich von ihm verfassten gegen die Concordien-Formel gerichteten Schrift: Theologorum et Ministrorum Ecclesiarum in ditione Joannis Casimiri, Palatini admonitio christiana de libro Concordiae. Neostadii 1581, als auch in der: Epitome colloquii Maulbronnensis cum responsione Palatinorum ad Epitomen Würtembergensium. Heidelbergae 1565.[1]) Ursinus hat zwar die Erzählung nicht lediglich aus dem eben erwähnten Berichte des Alesius geschöpft; er hatte sie selbst auch während seines Aufenthaltes in Wittenberg gehört; doch, wie er später gelegentlich ausgesprochen hat, nicht von Melanchthon, sondern von einem ungenannten Gewährsmanne,[2]) so dass auch er nur ein mittelbarer Zeuge ist. Noch bestimmter gilt dasselbe von dem Züricher Kirchenhistoriker und Polemiker Rudolph Hospinian, welcher die Erzählung in seine: Historia sacramentaria[3]) aufgenommen hat, und dem in Bremen das Superintendenten- und Predigtamt bekleidenden Christoph Pezelius, von welchem sie in seiner Schrift: „Ausführliche, wahrhafte und beständige Erzählung, was von dem heiligen Nachtmahle

1) Beide Schriften in: Ursini, Opera ed. 1612. tom. II, S. 591 ff. S. 230 ff.

2) Ursini: Reponsio ad Martini criminationem etc. Opp. tom. II, S. 1547: Et mihi nominatim unus ex illis Wittenbergae Philippi sermonem, ut habetur in nostra Exegesi recensuit.

3) Hospiniani: Historia sacramentaria. Zürich 1598. 1602 tom. II, S. 201 ff.

Jesu die Lehre derjenigen eigentlich sei, die man unbefugt Calvinisch nennt", [1]) mitgetheilt worden ist. Der Letztgenannte hat jedoch nicht allein die Erzählung des Alesius, aus dem Lateinischen verdeutscht, ausführlich seiner Schrift einverleibt; er hat auch überdies auf mehrere Bremische Zeugen hingewiesen, welche nicht nur vorzugsweise zu den unmittelbaren zu zählen sind, sondern auch theilweise ihr Zeugniss eidlich bekräftigt haben. Wir werden auf diese Bremischen Berichte eben deshalb ausführlicher eingehen, weil denselben ein sehr bedeutendes, wo nicht entscheidendes Gewicht beizuwohnen scheint. Im Jahre 1554 war der bekannte, seit 1547 als Domprediger in Bremen angestellte Dr. Albert Hardenberg mit dem Domherrn (Mitgliede des längst evangelischen Domkapitels) Herbert von Langen, beide Schüler und längst vertraute Freunde Melanchthons, in Wittenberg gewesen und hatten dort die Erzählung von Luther's Aeusserung aus Melanchthon's eigenem Munde gehört. Das nächste Jahr 1555 hatte durch des Predigers an der St. Martini-Kirche in Bremen Johannes Tiemann (genannt Amsterodamus) Buch: Farrago sententiarum consentientium in vera et catholica doctrina de Coena Domini den Anfang des so heftig entbrennenden Abendmahlslehrstreites gegen Hardenberg gebracht. Darauf hatte der Bremische Rath, um womöglich die Sache friedlich beizulegen, kurz nach Ostern des Jahres 1556 eine freundliche Unterredung zwischen beiden Parteien auf dem Rathhause zu veranstalten beschlossen und dazu von der einen Seite den Superintendenten und Prediger an U. L. Frauen-Kirche Jacob Probst, einen vertrauten Freund Luther's, von der anderen Hardenberg selbst aufgefordert. Beide, zuerst der Superintendent, sodann Hardenberg waren von dem vorsitzenden Bürgermeister Daniel von Büren um ihren Glauben vom heiligen Abendmahle befragt worden und hatten darauf kurz geantwortet. Als sich jedoch daraus eine weitläufige mehrere Stunden dauernde Verhandlung entsponnen, da

1) In niederdeutscher Sprache Bremen 1590, hochdeutsch Herborn 1610 erschienen.

hat zuletzt Hardenberg, um die Sache zu Ende zu bringen, wie er selbst in seiner niederdeutsch geschriebenen Selbstbiographie erzählt, diese Erklärung abgegeben: „Liebe Herren, wenn Herr Jakob klagt, dass man Etwas murre wider Herrn Lutheri Lehre vom Sakramente, so kann ich das wohl verstehen, und bekenne, dass ich ihm als meinem Freunde vertraut habe, was ich nebst Herrn Herbert von Langen von Herrn Philipp Melanchthon gehört habe: Doktor Lutherus habe ihn, Philippum, zu sich gefordert, ehe denn er nach Eisleben zog, wo er gestorben ist, und habe zu Philippus gesagt: Lieber Philipp, ich muss bekennen, der Sache vom Abendmahle ist zu viel gethan! Philippus antwortete: Herr Doktor, so lasset uns eine Schrift stellen, darin die Sache gelindert werde, auf dass die Wahrheit bleibe und die Kirchen wieder einträchtig werden! Darauf Luther: Ja, lieber Philipp, ich habe daran oft und vielfach gedacht; aber also würde die ganze Lehre verdächtig werden; ich will's dem allmächtigen Gott befohlen haben: thut ihr auch Etwas nach meinem Tode! Dieses hat Philippus Herrn Herbert und mir also gesagt, so wahr Gott Gott ist!“ Der Bremische Rath, welchem diese Hardenberg'sche Erklärung sehr wichtig erschien, hatte darnach, um noch grössere Gewissheit darüber zu erlangen, den Prediger und Senior des St. Ansgarii-Kapitels Magister Johann Schloengrawe nach Wittenberg gesandt und bei Melanchthon geradezu anfragen lassen: ob es sich in Wahrheit also verhalte? Darauf hatte Melanchthon geantwortet: Was Dr. Albert Euch gesagt hat, ist wahr; ich werde es, ob Gott will, nimmermehr verneinen, und wo nicht eher, gedenke ich doch in meinem Testamente einstmals davon Zeugniss zu geben. Diesen Vorsatz hat freilich Melanchthon, es bleibt unbestimmbar, aus welchen Ursachen, nicht ausgeführt, so dass wir eine schriftliche Beurkundung von ihm selbst nicht besitzen. Als dann später nach dem Maulbronner Kolloquium die Aeusserung Luther's und das darüber in Bremen Verhandelte auch nach der Pfalz gelangt war und natürlich die Aufmerksamkeit des Kurfürsten Pfalzgrafen Friedrich III. erregt hatte, da

hatte dieser Fürst durch seinen Hauptrathgeber in kirchlichen Angelegenheiten, den Leibarzt Erastus, an den Bürgermeister Daniel von Büren schreiben und begehren lassen: der Bürgermeister nebst Herbert von Langen und Schloengrawe möchten ihn schriftlich berichten, ob diese Dinge also ergangen und gewiss wären? Darauf hatten die drei Männer in einem gemeinsamen Schreiben geantwortet: „Dass diesem nicht anders sei, denn wie erzählt, und sie keine Scheu trügen für der ganzen Kirche und der ganzen Welt als Zeugen genannt zu werden, als die weder Fug noch Ursache hätten, was mit gemeinem Wissen geschehen zu leugnen oder zu verhehlen." Nun sind alle diese Schriftstücke und darunter besonders Hardenberg's eigenhändig geschriebene Erklärung noch jetzt im Bremischen Staatsarchive aufbewahrt und vor etwa zwanzig Jahren von einem seitdem verstorbenen sehr genauen Kenner Bremischer Kirchengeschichte und Durchforscher dahin gehöriger Urkunden in einer damals erscheinenden kirchlichen Zeitschrift veröffentlicht worden.[1]) Auf Grund solcher urkundlichen Beweise haben denn nicht nur der Mittheiler selbst, sondern auch mehrere Neuere, wie Gillet, Schmidt und Spiegel, die Aeusserung Luther's als vollkommen geschichtlich beglaubigt selbst betrachtet und anerkannt wissen wollen, während dagegen H. Lang sich gegen deren Glaubwürdigkeit erklärt.[2]) Und allerdings trotz der zuletzt angeführten scheinbar unwidersprechlichen Zeugnisse dürfen wir nicht zu schnell urtheilen! Unzweifelhaft ist nur, dass Melanchthon die Aeusserung Luther's, wie sie im Wesentlichen übereinstimmend Alesius, Ursinus und Hardenberg berichten, erzählt hat. Aber kann nicht Melanchthon — worauf wir unten näher zurück-

---

1) Kohlmann, J. M. (Pastor zu Horn bei Bremen † 1864), in der „Reformirten Kirchenzeitung" 1853 No. 40, S. 157 ff.

2) Gillet: Crato von Crafftheim. Frankfurt a/M. 1860. I. Theil S. 41. II, S. 113 ff. Schmidt, Carl, Dr. (Prof. theol in Strassburg): Philipp Melanchthon. Leben und ausgewählte Schriften, Elberfeld 1861, S. 448 f. Spiegel, Dr. Albert Rizäus: Hardenberg. Bremen 1869, S. 168 ff., dagegen Lang, H.: Luther. Berlin 1870, Note 13.

kommen werden — mindestens einige und Hardenberg gegenüber fast zehn Jahre nach Luther's Tode eine weniger bestimmte Aeusserung Luther's aus früherer Zeit, oder auch mehrere in nicht mehr ganz klarer Erinnerung bestimmter gefasst und in Luther's letzte Tage verlegt haben? Nicht leicht würde man wohl auf diesen scheinbar allzu skeptischen Zweifel kommen, wenn jene Aeusserung Luther's aus seiner letzten Lebenszeit nicht anderem geschichtlich Feststehenden gegenüber bei allen oft wechselnden Stimmungen des Reformators, die sich aus seinem Temperamente genugsam erklären, doch psychologisch undenkbar wäre. Am schärfsten hat dies schon bald nach der Veröffentlichung jener Erzählung durch Ursinus eben gegen ihn und seine Heidelberger Kollegen einer der damals eifrigsten Anhänger Luther's und Gegner nicht nur der Schweizer, sondern auch Melanchthon's ausgesprochen: Joachim Mörlin (damals Superintendent in Braunschweig) in seiner schon durch ihren Titel bitteren Schrift: Wider die Landlügen der Heidelbergischen Theologen (Eisleben 1565). Doch, wenn wir uns auch Manches, was dieser Theologe von seinem dogmatischen Parteistandpunkte eingewendet hat, nicht aneignen können, so hat er aber mehrere vorhergehende oder fast gleichzeitige Aeusserungen Luther's angeführt, welche auch unabhängig von Mörlin's Schrift feststehen und mit der von Melanchthon erzählten Aeusserung des Reformators gar nicht, oder nur sehr schwer zu vereinbaren sind. Wir heben hier nur die wichtigsten dieser Einwürfe gegen Melanchthon's Erzählung hervor. Da ist schon Ein Umstand bedenklich, welcher damals öfterer bemerkt worden ist und nicht minder auch unsere Beachtung verdient. Gesetzt nämlich, dass wirklich Luther die von Melanchthon erzählte Aeusserung gethan hätte, so ist uns doch aus seiner eigenen Feder eine vorhergehende entschiedene Nichtigkeitserklärung derselben aufbewahrt. Diese finden wir in seinem gewöhnlich sogenannten Grossen Bekenntnisse vom heiligen Abendmahle, in welchem die nachdrücklichste Stelle so lautet: „Weil ich sehe, dass

des Rottens und Irrens je länger je mehr wird und kein Aufhören ist des Tobens und Wüthens des Satan, damit nicht hinfort bei meinem Leben, oder nach meinem Tode deren Etliche zukünftig sich mit mir behelfen und meine Schriften, ihre Irrthume zu stärken, fälschlich führen möchten, wie die Sakramentsfeinde und Taufschwärmer anfangen zu thun, so will ich mit dieser Schrift meinen Glauben vor Gott und aller Welt von Stück zu Stück bekennen, darauf ich gedenke zu bleiben bis in den Tod, darin (das mir Gott helfe!) von dieser Welt zu scheiden und für unseres Herrn Jesu Christi Richterstuhl zu kommen. Und ob Jemand nach meinem Tode würde sagen: wo der Luther jetzt lebte, so würde er diesen und diesen Artikel anders lehren und halten, denn er hat ihn nicht genugsam bedacht: dawider sage ich jetzt als dann und dann als jetzt, dass ich von Gottes Gnaden diese Artikel habe aufs fleissigste bedacht, durch Schrift und wieder herdurch Etlichemale gezogen und so gewiss dieselben wollte verfechten, als ich jetzt das Sakrament des Altars verfochten. Ich bin jetzt nicht trunken noch unbedacht; ich weiss was ich rede, fühle auch wohl, was mir's gilt auf des Herrn Zukunft am jüngsten Gerichte. Darum soll mir Niemand Scherz, oder lose Tädung daraus machen, es ist mir Ernst; denn ich kenne den Satan von Gottes Gnaden ein gross Theil: kann er Gottes Wort und Schrift verwirren und verkehren, was sollte er nicht thun mit meinen, oder eines Anderen Worten? Das ist mein Glaube; denn also glauben alle rechten Christen, also lehrt uns die heilige Schrift; was ich aber hie zu wenig gesagt habe, werden meine Büchlein Zeugniss geben, sonderlich die zuletzt sind ausgegangen in vier oder fünf Jahren. Dess bitt' ich alle fromme Herzen wollen mir Zeuge sein und für mich bitten, dass ich in solchem Glauben möge bestehen und mein Ende beschliessen! Dann (da Gott für sei!) ob ich aus Anfechtung und Todesnöthen etwas Anderes würde sagen, soll es doch Nichts sein, und will hiermit bekannt haben, dass es unrecht und vom Teufel eingegeben sei; dazu helfe mir mein Herr und Heiland Jesus Christus, gebenedeiet mit Gott dem Vater

und dem heiligen Geiste in Ewigkeit! Amen!" Nun ist dies freilich bereits im Jahre 1528 geschrieben, und Luther ist später bei dem Abschlusse der Wittenberger Concordie (1536) zu einer friedlicheren Ansicht namentlich über die Schweizer gekommen, was wir weiter unten in einem anderen Zusammenhange nochmals berühren werden. Allein dies ist leider nicht von langer Dauer gewesen. Denn bei der Erneuerung des Sakramentsstreites im Jahre 1544, also zwei Jahre vor seinem Tode, hat er sich nicht weniger scharf ausgesprochen in seinem: Kurzen Bekenntnisse vom heiligen Abendmahle, aus welchem nur die Stellen angeführt werden mögen: „Denn ich, der ich nun auf der Gruben gehe, will dieses Zeugniss und diesen Ruhm mit mir für meines lieben Herrn und Heilandes Jesu Christi Richterstuhl bringen, dass ich die Schwärmer und Sakramentsfeinde Carlstadt, Zwingel, Oecolampad, Stenckfeld (d. i. Schwenkfeld) und ihre Jünger zu Zürich und wo sie seien, mit ganzen Ernste verdammt und gemieden haben will nach seinem Befehle Tit. 3, 10: Einen Ketzer solltu meiden, wann er einmal und aber einmal vermahnet ist! .... Wo nun sollichs (Wittenberg'schen) Vertrages Geschrei oder sonsten Jemands gehört oder beredet wäre, dass ichs mit den Schwärmern hielte und der Sachen Eins wäre, bitte ich lauterlich um Gottes willen, wollte das ja keineswegs glauben! Da behüthe mich Gott für, wie er bisher gethan, dass ich mit meinem Namen sollte wissentlich den allergeringsten Artikel der Schwärmer decken und stärken! Und lieber, sage ich, wollte ich mich hundertmal lassen zerreissen und verbrennen, ehe ich wollte mit Stenkfeld, Zwingel, Oecolampad, Carlstadt, und wer sie mehr sind, die leidigen Schwärmer Eines Sinnes oder Willens sein, oder in die Lehre willigen! Ich werde gezwungen, keines Schwärmers, er heisse Stenkfeld, Zwingel, Oecolampad, Carlstadt, oder wer sie sind die Schwärmer, Brodtfresser und Weinsäufer, das ist Christi Lästerer und Feinde, Gemeinschaft anzunehmen; sondern ich muss weder ihre Bücher, Briefe, Gruss, Segen, Schrift, Namen noch Gedächtniss in meinem Herzen wissen, auch weder sehen noch hören ....

Ich müsste mich selber in Abgrund der Hölle samt ihnen verdammen, wo ichs mit ihnen sollte halten, oder Gemeinschaft haben, und dazu stillschweigen, wenn ichs merkte oder hörte, dass sie sich meiner Gemeinschaft anmassten oder rühmten. Das thue, oder dazu schweige der Teufel und seine Mutter, ich nicht!"[1]) Doch wir gehen nunmehr zu der Zeit fort, in welcher die von Melanchthon erzählte Aeusserung Luther's geschehen sein soll. Am 23. Januar 1546 ist Luther von Wittenberg abgereist; das Gespräch mit Melanchthon müsste also an einem der nächst vorhergegangenen Tage, spätestens am 22. Januar stattgefunden haben. Nun aber ist vom 17. Januar 1546 Luther's letzter Brief an seinen alten Freund, den Bremischen Superintendenten Jacob Probst datirt,[2]) in welchem er mit bitterer Parodie des ersten Psalmes geschrieben hat: Quod scribis, Helvetios in me tam efferventer scribere, ut me infelicem et infelicis ingenii hominem damnent, valde gaudeo. Nam hoc petivi, hoc volui illo meo scripto, quo offensi sunt, ut testimonio publico suo testarentur, sese esse hostes meos; hoc impetravi, et, ut dixi, gaudeo. Mihi satis est, infelicissimo omnium hominum, una ista beatitudo Psalmi: Beatus vir, qui non abiit in consilio Sacramentariorum, nec stetit in via Cinglianorum, nec sedet in cathedra Tigurinorum! Habes, quid sentiam. Sodann sind uns zwei hierhergehörige Predigten Luther's aufbewahrt, die letzte in Wittenberg am zweiten Sonntage nach Epiphanias (war damals an demselben 17. Januar) und eine zu Eisleben am 14. Februar (also vier Tage vor seinem Tode)[3]) gehalten. In beiden hat Luther noch ausdrücklich und mit derselben Heftigkeit gegen die von ihm

1) Das grosse Bekenntniss vom heiligen Abendmahle (1528) in Luther's Werke ed. Walch Theil XX S. 1118 ff. Kurzes Bekenntniss vom heiligen Abendmahle (1544) das. S. 2195 ff.

2) De Wette, Luther's Briefe, Bedenken und Sendschreiben. Band V, S. 777 f.

3) Die Angabe, dass Luther noch in Eisleben gepredigt habe, ist neueren Forschungen nach sehr zweifelhaft; es bleibt also nur seine letzte Predigt in Wittenberg übrig.

sogenannten Sakramentsschwärmer gestritten. Mag es hier nur mit der Anführung Einer kurzen Stelle aus der ersteren genug sein: „Wenn du einen Sakramentsschwärmer hörst, der daher lästert: Im Abendmahle ist nur Brodt und Wein, item: Sollte Christus auf dein Wort vom Himmel steigen in den Bauch u. s. w.? Aber was sagst du mir hiezu: Dies ist mein geliebter Sohn, den höret!? Er sagt: Das ist mein Leib! Trolle dich mit deinem Dünkel auf das heimliche Gemach: höre auf du verfluchte Hure (Vernunft)! Willst du Meisterin sein über den Glauben, welcher sagt, dass im Abendmahle des Herrn sei der wahre Leib und das wahre Blut?" Neben diesen unzweifelhaften Zeugnissen von Luther's damaliger Denkweise dürfen wir wenig oder gar kein Gewicht auf einen von Mörlin angeführten Ausspruch Luther's legen, welchen er zu Eisleben wenige Tage vor seinem Ende über Tische gethan haben soll, welcher aber, so viel wir wissen, eben durch kein anderweitiges Zeugniss beglaubigt ist. Da habe Luther, heisst es, gesagt: „Er wolle noch für seinem Ende (so ihn Gott kurze Zeit leben liesse) drei Dinge ausrichten; darnach wolle er sich in sein Ruhebettlein legen und in Christo entschlafen. Eins wäre: er wolle wider die Universität zu Löwen schreiben und ihnen auf ihre propositiones antworten.[1]) Zum Anderen wolle er, sobald ihm Gott wider nach Wittenberg anheim verhülfe, wider die sylbernen Juristen schreiben, die nichts Anderes thäten, denn Fürsten und Herren ineinanderhetzen und all das Unglück anrichten. Zum Dritten so wolle er auch zum Valet noch Einmal wider die Sakramentsschänder schreiben und alsdann beschliessen." Doch, wie gesagt, wir können die Glaubwürdigkeit dieser Erzählung gänzlich dahingestellt sein lassen. Denn für unsere Untersuchung genügt dies: Luther's Brief an Probst vom 17. Januar 1546; seine letzte Predigt zu Wittenberg und dazwischenfallend

1) Diesen Vorsatz hat übrigens Luther zu jener Zeit brieflich öfterer ausgesprochen, z. B. in dem vorerwähnten Briefe an Jac. Probst (bei De Wette V, 778); an Amsdorf (das. V, 779 f.); an Veit Dietrich (V, 758) u. A. Vgl. Luther's: Werke ed. Walch tom. XIX, p. 225 a.

dann seine von Melanchthon erzählte Aeusserung sind aufs Bestimmteste als psychologisch völlig unvereinbar zu erkennen. Da die ersteren aber geschichtlich feststehen, so muss diesen gegenüber Luther's angebliche Aeusserung über den Abendmahlslehrstreit folgerichtig als ungeschichtlich aufgegeben werden.

Ist denn aber Melanchthon's Erzählung — die Frage wird sich uns hier von selbst aufdrängen — ganz ohne Grund entstanden? Das wird von vornherein Niemand annehmen, schon weil darin ein durch Nichts zu rechtfertigender Verdacht gegen des Reformators nächsten Freund und treuen Mitarbeiter am Reformationswerke liegen würde. Auch ist es im Allgemeinen bekannt, dass sich mildere Aeusserungen Luther's aus früherer Zeit namentlich über die Schweizer und Oberländer wirklich finden. Man denke nur an die Bereitwilligkeit, mit welcher er auf die Verhandlungen zu der Wittenberger Concordia vom Jahre 1536 eingegangen ist; an die Freude, welche er über den Anschluss der Schweizer an dieselbe ausgesprochen hat; an die Versicherung, dass er seinerseits Alles thun wolle, um die so geschlossene Einigkeit zu erhalten.[1]) Sodann ist uns eine von Luther nicht lange vor seinem Todesjahre gesprochene Aeusserung aufbewahrt, welche zwar auch damals nicht unbestritten geblieben, doch mehrfach bestätigt und auch in sich selbst nicht unglaubwürdig ist.[2]) Johannes Calvin nämlich hatte noch während seiner Wirksamkeit in Strassburg eine in französischer Sprache geschriebene, hernach von einem Gallarsius ins Lateinische übersetzte Schrift: Vom heiligen Abendmahle (Strassburg 1540) herausgegeben. Die lateinische

---

1) S. Luther's Briefe: An den Rath zu Strassburg (bei De Wette IV, S. 692 ff.); an Jacob Meyer, Bürgermeister zu Basel (das. V, 54 ff.); an die reformirten Schweizer-Orte (das. V, 83 ff.); an Martin Bucer (das. V, 87 f. 210 ff.) u. A.

2) S. Pezelius: Ausführliche wahrhafte und beständige Erzählung, was von dem heiligen Nachtmahle Jesu die Lehre derjenigen eigentlich sei, die man unbefugt Calvinisch nennt. 1590.

Uebersetzung ist 1545 in zweiter Auflage erschienen. Am Montage nach Quasimodogeniti dieses Jahres — so wird nun berichtet — ist Luther aus seiner Vorlesung zurückkommend in Begleitung mehrerer Studenten in den Laden des ihm befreundeten, eben von der Frankfurter Ostermesse zurückgekehrten Buchhändlers Moritz Goltzsch eingetreten. Luther hat ihn willkommen geheissen und scherzend das Gespräch begonnen: „Moritz, was sagen sie guts Neues zu Frankfurt? Wollen sie den Erzketzer Luther schier verbrennen?“ Darauf hat Goltzsch geantwortet: „Davon höre ich nichts, ehrwürdiger Herr; ein Büchlein aber habe ich mit hereingebracht, welches Johannes Calvinus vom Abendmahle des Herrn hie bevor französisch geschrieben, jetzt aber aufs Neue lateinisch ausgegangen ist. Sie reden draussen von Calvino, dass er zwar ein junger, doch ein frommer und gelehrter Mann sein soll. In solchem Büchlein soll Calvinus anzeigen, worin Euer Ehrwürden, worin aber auch Zwinglius und Oecolampadius im Streite vom heiligen Nachtmahle sollen zu weit gegangen sein.“ Luther ist dem Buchhändler mit der Aufforderung: „Lieber, gebt mir solch Büchlein her!“ fast in die Rede gefallen. Er hat, nachdem ihm Goltzsch ein Exemplar gereicht, sich niedergesetzt, einen grossen Theil des Buches sehr aufmerksam durchgelesen und dann gesagt: „Moritz, es ist gewiss ein gelehrter und frommer Mann; dem hätte ich anfänglich wohl dürfen die ganze Sache von diesem Streite heimstellen. Ich bekenne meinen Theil: wenn das Gegentheil dergleichen gethan hätte, wären wir bald anfangs vertragen worden. Denn so Oecolampadius und Zwinglius sich in dem Ersten also erklärt hätten, wären wir nimmermehr in so weitläufige Disputationen gerathen!“ Solches hat neben vielen anderen Studenten, die um Dr. Luther der Zeit gestanden, auch Matthias Stoius, so damals Luther's Tischgenoss gewesen, nachmals aber der Arznei Doktor und des alten Herzogs von Preussen Leibmedikus worden ist, mit angehöret, der es im Beisein vieler Fürnehmen vom Adel hochgedachtem Herzog in Preussen, Markgraf Albrecht vielmals erzählt hat.

Will man aber auch mit Stähelin[1]) diese ausführliche Erzählung als eine Ausschmückung betrachten, so hat dieser zugleich aus Hospinian's historia sacramentaria einen Brief Calvin's vom Jahre 1546 mitgetheilt, in welchem dieser dasselbe kürzer erzählt und Luther's Aeusserung, wie sie ihm von den zuverlässigsten Zeugen gemeldet worden, so wiedergiebt: „Wahrhaftig, dieser Mann (Calvin) urtheilt nicht übel! Ich für meinen Theil wenigstens nehme an, was er von mir sagt. Wollten die Schweizer dasselbe thun, so dass eine jede Partei mit Ernst ihr Unrecht anerkennte und wieder zurücknähme, so hätten wir jetzt den Frieden in diesem Streite." Wenn aber Jemand auch dies in Zweifel ziehen wollte, so fällt dagegen nicht nur der bemerkenswerthe Umstand ins Gewicht, dass Luther bei der namentlichen Anführung der Sakramentsschwärmer, wie wir sie z. B. in den oben mitgetheilten Stellen gefunden, doch nie Calvin's Namen, dessen Lehre ihm auch damals schon nicht mehr ganz unbekannt sein konnte, mit eingereiht hat, sondern es kommt auch eine sehr freundliche briefliche Aeusserung Luther's über Calvin hinzu.[2]) Endlich verdient noch ein Brief Melanchthon's an Crato von Crafftheim vom 21. März 1559 Erwähnung, in welchem sich folgende Stelle findet[3]): Memini me Luthero ante annos viginti in itinere, quum et placidior et hilarior esset[4]), recitasse veterum Graecorum et Latinorum dicta, quae expresse dicunt, panem et vinum *σύμβολα καὶ ἀντίτυπα σώματος* esse, item signum, item figuram. Quumque adderem, recentem errorem esse,

---

1) Stähelin, E. Dr., Johannes Calvin. Leben und ausgewählte Schriften. Elberfeld 1863. Erste Hälfte S. 226f.

2) Luther's Brief an Martin Bucer 14. Oktbr. 1539 (bei De Wette V, 210f.): Bene vale et salutabis Dn. Joannem Sturmium et Johannem Calvinum reverenter, quorum libellos cum singulari voluptate legi.

3) Deutsch bei Gillet: Crato von Crafftheim I, S. 194 ff.; lateinisch in Pincieri: Antidotum. Basel 1561 fol. 176.

4) Das war die Zeit nicht lange nach dem Abschlusse der Wittenberger Concordia und vor dem Wiederausbruche des Sakramentsstreites.

ponere *τοῦ ἄρτου μεταβολὴν η μεταστοιχείωσιν* (sic enim recentiores loquuntur), ibi ille haec verba subjecit: Mirum esse, in ecclesia recenti potuisse tantum errorem tamdiu haerere et tam late recipi. Repressi me ac mirabar, eum tempore in hac re moveri, quum aliis non moveretur. Augustinus adversus Adimantum expresse: Dominus, inquit, haud dubitavit dicere: Hoc est corpus meum! quum signum corporis daret. Tertullianus expresse dicit: Hoc est corpus meum id est figura corporis. Quod Lutherus figuram geometricam interpretatur. Vidi doctos et vere pios viros hoc cum gemitu legisse. Hier ist die zuerst berichtete Unterredung Luther's mit Melanchthon am meisten der in Frage stehenden angeblichen Aeusserung Luther's über den Abendmahlslehrstreit ähnlich. Dass dennoch die letztere nicht, wie schon Mörlin angedeutet hat, durch die von Luther's Ansicht Abweichenden aus diesem Briefe allein herausgesponnen worden, darin stimmen wir Gillet bei. Dagegen hat es mehr Wahrscheinlichkeit für uns, dass Melanchthon alle diese unbefangeneren Aussprüche Luther's zusammen im Sinne gehabt und sich daraus in länger dauernder und schon darum unvollkommenerer Bewahrung im Gedächtnisse und in mündlichem Gespräche eine bestimmter gefasstere Aeusserung aus Luther's letzter Lebenszeit gebildet hat. Wenn wir nun noch dazunehmen, dass diese gerade den Melanchthon selbst damals so lebhaft beschäftigenden Gedanken des Friedens mit den Schweizer und Oberländer evangelischen Brüdern und der Annäherung an ihre Abendmahlslehre ausdrückt, den Gedanken, welchen Melanchthon zum Theil schon bei Luther's Lebzeiten ausgesprochen hatte, ohne dass dieser bis zum offenen Widerspruche gegen den Freund und Mitarbeiter am Reformationswerke fortgegangen wäre, so werden wir's desto leichter, ohne den geringsten Schatten auf Melanchthon's Charakter zu werfen, verstehen, dass sein angelegentlichster Wunsch: Möchte doch Luther so versöhnlich gedacht und geredet haben! sich bei ihm in einer Reihe von Jahren nach Luther's Tode und in der Erinnerung an

manche wirklich mildere Worte des Reformators allmälig zu der Ueberzeugung verdichtet hat: So hat er in der That bei seinem letzten Abschiede von mir gesprochen. Dies ist allerdings nichts mehr als ein Erklärungsversuch über die Entstehung der nun einmal ungeschichtlichen Melanchthon'schen Erzählung, bei welchem wir lediglich auf Vermuthungen von grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit angewiesen sind. Bis jedoch ein besserer gegeben sein wird, halten wir diesen Versuch hier aufzustellen uns für wohlberechtigt. Schliesslich sei noch, was freilich das Ergebniss unserer historischen Untersuchung nicht weiter berührt, die Frage nicht übergangen: ob und was etwa gerade die der Union beider evangelischen Kirchen und der freien Fortentwickelung reformatorischer Lehrauffassung Zugethanen dadurch verlieren mögen, dass die Aeusserung Luther's als ungeschichtlich aufgegeben werden muss? Darauf wird, denken wir, die einfache Antwort lauten: wir verlieren damit in der That gar Nichts. Denn die innere Wahrheit der Aussprüche: Es ist der Sache vom Abendmahle zu viel gethan! und: Thut ihr auch etwas nach meinem Tode! hängt nicht im mindesten von Luther's persönlicher Aeusserung ab. Sie besteht auch ohne eine solche, und ist im Laufe der drei Jahrhunderte seit der Reformationszeit sowohl in wissenschaftlicher Arbeit, als auch in kirchlich-praktischer Gestaltung immer mehr zur Anerkennung gekommen und wird auch ferner der evangelisch-protestantischen Kirche nicht wieder verloren gehen.

Tauler's Leben.

Von

Dr. Paul Mehlhorn
in Heidelberg.

1. Tauler's Leben ohne Berücksichtigung des „Meisterbuches".

Zu den Gestalten der Kirchengeschichte, deren Biographie dringend einer Revision bedarf, selbst auf die Gefahr hin, dass sie uns unter den Händen auf einen sehr dürftigen Rest zusammenschmilzt, gehört der innige und sinnige Mystiker, von dessen Lehre Luther an Spalatin schreibt: „Neque enim ego vel in latina vel in nostra lingua theologiam vidi salubriorem et cum evangelio consonantiorem", Joh. Tauler. Denn wenn bisher wohl Prof. Schmidt in Strassburg[1]) als der Hauptgewährsmann für dies Lebensbild gelten konnte, weil er nicht nur am Hauptschauplatz desselben lebt, sondern gerade auch die mystische Bewegung des 14. Jahrhunderts zu seinem Hauptstudium gemacht und viele darauf bezügliche Urkunden des ehemaligen Johanniterhauses zu Strassburg selbst herausgegeben hat, so droht doch nach den höchst scharfsinnigen Untersuchungen des Dominikaners Denifle gerade die wesentlichste Grundmauer seines biographischen Gebäudes mit dem Einsturz. Es ist dies die Handschrift, welche Schmidt 1875 unter dem Titel veröffentlicht hat: Nicolaus von Basel, Bericht von der Bekehrung Tauler's, und von welcher Denifle[2]) nachweist,

1) Carl Schmidt, Joh. Tauler von Strassburg. Hamburg 1841.

2) Tauler's Bekehrung kritisch untersucht, Strassburg 1879. Vgl. Historisch-polit. Blätter, Band 75 und 84, sowie Zeitschrift für deutsches Alterthum, Neue Folge, 7. Bd., 1875, S. 478 ff.

dass sie weder mit Nicolaus, noch mit Tauler in irgendwelcher Beziehung steht.

Es wird also, wenn wir in dieser Angelegenheit mit eigenen Augen sehen wollen, nothwendig sein, zunächst einmal zusammenzustellen, was wir aus anderen Quellen über Tauler's Leben wissen, und sodann den Inhalt jener Handschrift hiermit zu vergleichen.

Quellen im eigentlichen Sinne des Wortes stehen uns nur sehr wenige zu Gebote: 1) Tauler's eigene Schriften, soweit sie unbestritten sind und ganz gelegentlich ein Streiflicht auf seine Lebensverhältnisse fallen lassen; 2) die Inschrift seines Leichensteines; 3) die zeitgenössische Brief- und Memoirenliteratur, besonders der Briefwechsel Heinrich's von Nördlingen und der Nonne Margarethe Ebner[1]), die Visionen von deren Schwester Christine[2]) und Rulman Merswin's 4 Jahre seines anfangenden Lebens.[3]) Ausserdem ist unter den sekundären Quellen vielleicht in erster Linie hervorzuheben das grosse, sorgfältige Sammelwerk der Pariser Dominikaner Quétif et Echard, scriptores ordinis Praedicatorum, aus dem Jahre 1719. Denn diesen stand natürlich das umfassendste archivalische Material zur Verfügung, und dass sie dasselbe nicht ohne jede Kritik benutzt haben, ergiebt sich aus dem Grundsatze, den Echard in der Vorrede aufstellt: Ubi defecerunt antiqua et aequalia documenta, scriptores et eorum scripta in fide eorum qui eos vel ea laudant adoptavi nihil asserens, sed sodales cuiusque domus excitans, ut veritatem diligentius indagent huicque operi addant.

Gehen wir nun an das Leben Tauler's selbst heran, so müssen wir gleich mit dem Geständniss beginnen, dass über sein Geburtsjahr keine Gewissheit zu erlangen ist. Schmidt setzt dasselbe offenbar zu früh an, wenn er aus den Angaben des Bekehrungsberichtes oder, wie derselbe ursprünglich heisst, des Meisterbuches (M. B.), einfach 1290 heraus-

---

1) Ph. Strauch, Marg. Ebner und Heinr. v. Nördl. Freiburg i/B. und Tübingen 1882.

2) Heumanni opuscu pp., p. 344 ff.

3) Schmidt, Gottesfreunde, S. 59.

rechnet.[1]) Vielmehr fällt dasselbe jedenfalls erst in den Anfang des 14. Jahrhunderts, denn Venturinus von Bergamo bestimmt in einem Briefe an Tauler's Freund und Altersgenossen Egenolf von Ehenheim aus dem Jahre 1336 sein eigenes Alter auf „beinahe 36 Jahre“ und erwähnt, dass Egenolf 4 Jahre jünger ist.[2]) Dürfte man also, was aber natürlich pedantisch wäre, den Begriff aequalis pressen, so käme für Tauler das Geburtsjahr 1304 heraus.

Sein Geburtsort ist wahrscheinlich Strassburg, wie wenigstens schon in Manuskripten seiner Predigten aus dem 15. Jahrhundert zu lesen ist. Seinen Vater vermuthet Schmidt in dem Nikolaus Tauler, welcher unter den Rathsherren des Jahres 1313 aufgeführt wird. Mit Bestimmtheit lässt sich aus einer Stelle seiner Predigten[3]): „Hätte ich gewusst, da ich noch meines Vaters Sohn war, was ich nun weiss, ich wollte von seinem Erbe gelebt haben und nicht von Almosen“, nur das schliessen, dass er aus wohlhabender Familie stammte. In derselben muss wohl der geistliche Sinn heimisch gewesen sein, denn auch eine Schwester Tauler's widmete sich dem Klosterleben.[4])

Wann Tauler selbst in das Dominikanerkloster seiner Vaterstadt eintrat, ist wiederum ebenso ungewiss wie das Jahr, in welchem er zur Vollendung seiner wissenschaftlichen Ausbildung von Ordens wegen nach Paris in das Kollegium von Sankt Jakob geschickt wurde. Dass er dieser Ehre, „Jakobiner“ zu werden, die natürlich von einer merklichen Begabung Zeugniss giebt, theilhaftig geworden ist, geht zwar noch nicht evident daraus hervor, dass er die „grossen Meister von Paris“ in seinen Predigten[5]) mit wenig Strichen anschaulich macht, wird aber dadurch schon sehr wahrscheinlich, dass er 1350 gemeinsam mit Joh. v. Tambach ein Exemplar von dessen Werk de sensibilibus deliciis paradisi

1) Vgl. unten S. 173, Anm. 3.
2) Quétif et Echard I, 678.
3) Hambergische Ausgabe, II, 274.
4) Schilter, Anmerkungen zu Könighofen's Chronik, S. 1119.
5) Hamberger, III, 186.

dem Pariser Konvent dedicirt[1]), doch offenbar als Zeichen des Dankes, den er demselben als sein ehemaliger Schüler schuldet. Dass er aber dies zu gleicher Zeit wie jener gewesen wäre, ist sehr unwahrscheinlich, wenn unsere Bestimmung seiner Geburtszeit richtig ist; denn dann muss Joh. v. Tambach, der 1288 geboren und 1308 zu Strassburg in den Orden getreten ist, über die äussersten Grenzen des Schüleralters hinaus gewesen sein, als Tauler, nach Echard[2]) damals schon Priester, die Pariser Hochschule besuchte.

Schon die oben erwähnte Dankesbezeigung, sowie die wiederholte, ehrenvolle Anführung des Thomas v. Aquin[3]), von dem er einen Ausspruch als das beste bezeichnet, was er von den Meistern gelesen habe, beweist, dass Tauler sich nicht in schroffem Gegensatz zur Scholastik wusste. Aber eigentlich angeheimelt und in seinen tiefsten Bedürfnissen befriedigt fühlt er sich von ihr doch nicht. „Lasset die grossen Lehrer darüber studiren und disputiren", sagt er[4]), „die doch auch bei ihrer Unkunst mit Urlaub nur davon stammeln, um der heiligen Kirche willen, damit sie sich aussprechen können, wenn diese in Noth käme von Ketzerei wegen"; ja er warnt vor „subtilen Menschen" als vor Schlangen.[5]) Weit häufiger begegnen wir daher bei seinen Citaten anderen Namen, vor allem Augustinus, sodann Bernardus, ausserdem Gregorius, Pseudodionysius, einzelne Male auch u. a. Proklus, Hugo und Richard v. St. Victor, der heiligen Hildegard v. Bingen[6]) und Meister Eckhart.[7]) Ich weiss nicht, ob sich urkundlich nachweisen lässt, dass Tauler Eckhart's unmittelbarer Schüler gewesen ist. Preger[8]) behauptet, er sei es in Köln gewesen, also in den letzten

1) Quétif et Echard, I, 668.

2) A. a. O. S. 678.

3) z. B. Hamberger II, 35. 45. 56. 72. 96 f. 109.

4) Hamberger II, 67.

5) Ebendas. II, 41.

6) Ebendas. II, 83.

7) I, 84. II, 224; er ist also nicht, wie Schmidt behauptet, nur in einer einzigen Predigt Tauler's erwähnt.

8) Geschichte der Mystik I, 354.

Lebensjahren des 1327 verstorbenen Meisters, Schmidt lässt ihn noch in Strassburg mit ihm in Berührung kommen, wo Eckhardt noch 1322 gewirkt habe[1]); wie dem aber auch sei, jedenfalls hat er „seines Geistes einen Hauch verspürt".

Als solche, welche sicherlich nach Tauler's Rückkehr von Paris nach Strassburg einen direkten Einfluss auf sein inneres Leben geübt haben, nennt Echard[2]) die schon erwähnten Venturini, Egenolf von Ehenheim, Joh. von Tambach, den allerdings Schmidt nicht in die mystische Reihe stellt[3]), ferner dessen Schüler Dietrich von Colmar[4]), Heinrich Suso, zu jener Zeit noch in Konstanz, und den damaligen Strassburger Karthäuserprior Ludolf, der zuvor 30 Jahre im Dominikanerorden verbracht hatte, und auch Schmidt wird recht haben, wenn er an dieser Stelle des Lebens Tauler's auf die Wirksamkeit des milden Nikolaus v. Strassburg hinweist, der seit 1326 ein hervorragendes Amt im Predigerorden bekleidete.[5]) Im Jahre 1336 ist Tauler bereits vollbürtiges Mitglied dieses Kreises, denn Venturini spricht in jenem Briefe die Zuversicht aus, dass durch Leute wie ihn der Name Christi in Teutonien ausgebreitet werde, mit anderen Worten, er gehört zu jenen mystischen Seelen, die er selbst an unzähligen Stellen Gottesfreunde nennt, ohne sich selbst diesen Ehrennamen als einen verdienten anzumaassen, aber auch ohne jenen Grad von Geheimthuerei, welcher den Schriften des angeblichen Gottesfreundes aus dem Oberlande eigenthümlich ist.[6]) Diese Gottesfreunde sind nichts weniger, als ein antipäpstlicher Geheimbund, wie denn speziell auch Tauler seine Ehrfurcht gegen die heilige Mutter Kirche und den Papst deutlich genug ausspricht und hinzufügt: „ich wolte

---

1) Preger, I, 343 verlegt Eckhart's Strassburger Aufenthalt in die Zeit zwischen 1312—1320.

2) S. 678.

3) Schmidt, S. 17 ff.

4) Auch dieser Umstand spricht gegen das gleiche Alter des Joh. v. Tambach und Tauler's.

5) Schmidt, S. 5.

6) Ueber diese vgl. die Aufsätze Denifle's im 24. und 25. Bande der Ztschr. f. deutsches Alterthum (Neue Folge).

nüt ein ketzer heissen, ich wolte nüt sin ze banne geton"[1]), während er sich über die weltlichen Fürsten sehr stark äussert, als über solche, „welche die allerbesten sein sollten und sind leider recht die Rosse, darauf die Teufel reiten".[2])

Dies führt uns auf das Verhalten Tauler's gegenüber dem Interdikte, welches im Juli 1324 von dem zu Avignon residirenden Papst Johann XXII über alle Orte, in denen man Ludwig den Bayern als König anerkannte, verhängt und 1328 noch verschärft wurde, als Ludwig sich von einem selbstgewählten Papste aus dem Barfüsserorden in Rom hatte zum Kaiser krönen lassen. Davon war auch Strassburg betroffen. Die Augustiner stellten hierauf, wie Königshofen in seiner Chronik berichtet[3]), sofort Gottesdienst und Singen ein, während ausser den Barfüssern die Dominikaner im Widerspruch mit dem päpstlichen Willen es noch viele Jahre fortsetzten, bis auch sie der Kirche mehr gehorchten als dem Rathe und auf dessen Alternative: „Fürbass singen oder aus der Stadt springen" das letztere wählten, sodass ihr Kloster vierthalb Jahre leer stand.[4]) Zieht man diese $3^1/_2$ Jahre von den 17 Jahren ab, welche nach Königshofen das Interdikt von 1328 an noch dauerte[5]), so kommt man auf 1341 als auf das Jahr dieses Exodus. Tauler für seine Person aber hat schon Ende 1338, offenbar in Folge des kaiserlichen Gesetzes vom 6. Aug. 1338, welches die Nichtbeachtung des Interdiktes geradezu befahl, sich nach Basel begeben, wo das Interdikt respektirt wurde; denn als Heinrich von Nördlingen Anfang 1339 in gleicher Gewissensbedrängniss dahin

1) Citirt bei Deuifle, Tauler's Bekehrung, S. 59.

2) Von Schmidt, S. 58, in einen anderen Zusammenhang gerückt.

3) S. 128 f.

4) „IIIIhalb" heisst wohl: „4[t]halb" und nicht: $4^1/_2$.

5) Mit dieser Berechnung stimmt es auch, dass um Ostern 1345 — nicht, wie Schmidt annimmt, 1338 — Heinrich von Nördlingen seine Freude darüber äussert, dass die Geistlichen „mit des pabst urlaub wieder offenlichen singen." Dass er die vorausgegangene geistliche Noth nur auf 14 Jahre berechnet, ist wohl ein Irrthum. Der hierher gehörige Brief steht bei Strauch, S. 238.

kommt, findet er Tauler schon vor.[1]) In dem Briefwechsel zwischen Heinrich und der gleichgesinnten visionären Nonne Margaretha Ebner zu Medingen in Bayern wird nun Tauler öfters erwähnt als „unser lieber Vatter“; wenn er also damals auch noch im besten Mannesalter ist, so muss er doch den beiden eine geistliche Autorität gewesen sein. Schon vor seinem Aufenthalt in Basel ist er mit Heinrich bei Margaretha gewesen; in Basel hat er sich alle Mühe gegeben, Heinrich ein Unterkommen und eine Wirksamkeit zu verschaffen, was denn auch gelungen ist; mit ihm gemeinsam sendet er jetzt Margarethen in der Fastenzeit 1339 eine Büchse mit Arznei-Pulver und ein Messerlein; mit ihm und anderen Gottesfreunden wünscht er, dass sie ihnen schreibe, was sie von ihrem lieben Jesus vernehme über den Zustand der Christenheit und seiner (d. h. Jesu) Freunde, die darunter viel leiden.[2])

Ein anderer Brief Heinrich's vom 21. Sept. enthält die Notiz, dass Tauler noch nicht von Köln zurückgekommen ist, wohin er im Juni wohl auf einem Umwege über Rheinau (die Benediktinerabtei im Canton Zürich?) gereist ist.[3]) In Köln wird er wohl damals längere Zeit seelsorgerisch gewirkt haben, sonst könnte er doch nicht solche auf Beobachtung ruhende Urtheile aussprechen, wie sie die zu Köln gehaltene Predigt am Fronleichnamsfeste enthält[4]), dass man dort das Sakrament gern, aber mit sehr ungleichem Sinn und Segen nehme, und dass er an anderen Orten „kehre“, d. h. Bekehrungen, erlebt habe, bei welchen das Wort Gottes in einem Jahre mehr wirkliche Frucht bringe, „denn hier zu Köln in 10 Jahren“. Schmidt weiss wieder eine Anzahl Gesinnungsgenossen aufzuführen, mit denen Tauler damals zusammengetroffen sei, worüber eine urkundliche Kontrolle anzustellen mir unmöglich war. Von Köln aus mag er auch den Prior des niederländischen Augustinerklosters Groenendael (bei Waterloo), Joh. Ruysbroek, be-

---

1) Vgl. Strauch, S. XLIII und XLVI.

2) 32. Brief. Strauch S. 216—219; es heisst: von dem weszen der cristenheit etc.

3) ibid. S. 222. 229; cf. Heumanni opuscula pp., S. 358 und 364.

4) Hamberger, II, S. 98 und 102.

sucht haben[1]), während er mit Suso sicher wenigstens in geistigem Verkehr blieb, wie denn Heinrich von Nördlingen im letzterwähnten Briefe seine Freundin veranlasst, Suso's Horologium Sapientiae von ihm zu leihen.

Vielleicht kehrte Tauler 1341 nach Strassburg zurück; in diesem eingeschränkten Sinne acceptire ich[2]) die Zeitbestimmung, welche Schmidt[3]) aus Specklin's Collectaneen mittheilt und doch nicht völlig genau nimmt, dass nämlich Tauler 1341 zu predigen angefangen habe. Er wusste dabei ebensowohl die Seligkeit der Menschen zu schildern, die sich „Gott gelassen" haben, als die Sünden seiner Zeitgenossen, insbesondere auch seiner Standesgenossen, unerschrocken und nachdrücklich zu bekämpfen. Von jenen sagt er: „Diese Menschen haben in allen Dingen das Himmelreich; in dem ist ihr Wandel und ihre Wohnung, denn sie bedürfen nichts mehr, als dass sie den anderen Fuss, den sie noch hier in der Zeit haben, nach sich ziehen in das ewige Leben, weil sie ohne Mittel in das ewige Leben gehören. Es ist jetzund mit ihnen angefangen und wird ewiglich währen." An vielen Klosterleuten aber hat er träge Genusssucht, oberflächliche Selbstzufriedenheit, geistlichen Hochmuth und Lust zum Richten über andere[5]) zu rügen und sagt[6]): „Diese Menschen, die also allein auf die auswendige Bekehrung sich setzen und sich daran genügen lassen, werden manchen geistlichen Gesellschaften so schwer und unerträglich, dass diese lieber möchten wilde Löwen oder Bären in dem Kloster haben. Durch sie kann der Feind Alles zuwege bringen, was er will, sie sind ja in dem Herzen seine Diener, auch wenn sie 10 Kappen anhätten." Ebenso hat er auch von vielen Pfaffen zu klagen, dass sie nur um ihrer Pfründe willen Gott dienen,

---

1) Dafür citirt Schmidt, S. 25, die Vita Rusbrochii, kurz nach dessen Tode geschrieben.

2) Mit Kerker im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, Artikel Tauler.

3) S. 27.

4) Hamberger II, 49.

5) Hamberger I, 183, 222, 227, 317 u. ö.

6) Hamberger I, 186.

der infolge dessen von ihnen „nicht einen Tropfen hält"[1]), und dies Urtheil begreifen wir wohl, wenn wir die Beschreibung lesen, die Schmidt[2]) auf Grund der Artikel einer elsässischen Synode des Jahres 1335 von der Gewissenlosigkeit, Stutzerei und Ueppigkeit giebt, welche damals unter dem Klerus eingerissen war. Freilich musste sich der freimüthige Bussprediger dafür von den Betroffenen unter die „Begharden und neuen Geiste"[3]) rechnen lassen.

Neben dieser Predigtwirksamkeit finden wir Tauler auch als Erbauungsschriftsteller thätig; „er stelte vil trostgeschryfften, so man dem gemeinen volck solte vor irem ende zusprechen und die sacramente reichen."[4])

Diese ganze Thätigkeit Tauler's würde uns nach dem, was oben über seine vollständige Beugung unter die kirchliche und päpstliche Autorität gesagt worden ist, aufs äusserste befremden müssen, wenn sie im Widerspruch mit dem noch immer geltenden Interdikt gestanden hätte. Sagt er doch in einer seiner Predigten ausdrücklich[5]): „wollte uns die heilige Kirche das Sakrament auswendig nehmen, wir sollten uns darin lassen." Nun weist aber Denifle[6]) nach, dass es „selbst zur Zeit des strengsten Interdiktes erlaubt war, den Sterbenden das Viaticum, d. h. das Sakrament der Busse und des Altars, zu reichen", dass wöchentlich einmal Messe gehalten wurde causa conficiendi corpus Domini, dass sogar die sani, qui causam non praebuerunt interdicto, das Abendmahl erhielten, die Kinder getauft und wöchentlich mindestens einmal, ja nach Ermessen der Prälaten sogar öfter, Gottesdienst gehalten wurde. Wir sehen also, den Trostbedürftigen versagte sich die Kirche auch im Interdikte nicht, soweit sie nicht in persönlicher Feindschaft mit ihr standen, sondern nur Alles das musste unterbleiben, was ein Ausdruck festlicher Freude war; Kirchenschmuck, Singen

1) Hamberger II, 184.
2) S. 41.
3) Hamberger II, 126.
4) Specklin, bei Schmidt S. 40.
5) Hamberger III, 121.
6) Tauler's Bekehrung S. 55 f. 62.

u. dgl. Somit scheinen in der That, wie Denifle behauptet, die beiden oppositionellen Schriften für das 14. Jahrhundert gegenstandslos zu sein, welche Tauler mit dem Karthäuserprior Ludolf und dem Augustiner Thomas nach dem Berichte des 1589 verstorbenen Strassburgers Speckle oder Specklin in Sachen des Interdiktes geschrieben haben, um derentwillen die drei von dem 1345 vom Kaiser abgefallenen Bischof Berthold aus der Stadt verwiesen worden sein[1]), deren Inhalt sie aber Ende 1348 vor dem „Pfaffenkaiser" Karl IV. heldenhaft vertheidigt haben sollen. Wer übrigens die juristischen Deductionen, welche Speckle auszugsweise mittheilt[2]), mit dem Eindrucke vergleicht, den er sonst von unseres Mystikers Schreibweise hat, wird sich um so schwerer entschliessen, ihn an der Abfassung jener Schriften betheiligt zu denken.

Sichere Spuren von Tauler aus den Jahren 1346—48 haben wir nur wenige. Zunächst liegt uns ein Brief von ihm aus dem Februar 1346 vor[3]), worin er der Priorin des Klosters Medingen und der Nonne Margaretha Ebner sehr herzlich zum neuen Jahre gratulirt, und der von einem sehr wenig mystischen Käsegeschenk begleitet war. Ferner heisst es in einem Briefe Heinrich's von Nördlingen an Margaretha um Neujahr 1348[4]): „unser groszer fraind die (?) Merswin ze Strasburg sendet dir das wisz tuch zeinem rock und ze schappler (= Scapulier). für die bit got und für unsern lieben vatter den Tauller, der dein getrüwer bot war.[5]) der ist auch gewonlich in groszem liden, wan er die warhait lert und ir lebt als gentzlich als ich einen lerer waisz." Schmidt[6]) versteht unter diesem Martyrium eben die Verurtheilung wegen jener angeblich von ihm mitverfassten Brandschriften gegen das Interdikt; doch liegt es

1) Wie auch Schmidt ausführlich erzählt, S. 50 ff.

2) Bei Schmidt S. 53—55.

3) Bei Strauch, S. 270.

4) Ibid. S. 263.

5) Die letzteren Worte sind nicht ganz deutlich. Denifle, Tauler's Bekehrung S. 24, vermuthet, dass Tauler kurz zuvor bei Margaretha gewesen sei.

6) S. 55.

mindestens ebenso nahe, an den Widerstand und die Feindseligkeit zu denken, auf die er mit seiner Busspredigt stiess. Der hier mit Tauler zusammengestellte wohlhabende Strassburger Bürger Rulman Merswin endlich hatte, wie er selbst uns erzählt[1]), i. J. 1347, als seine mystische Bekehrung mit krankhafter Heftigkeit zum Durchbruch kam, Tauler zu seinem Beichtvater angenommen. Derselbe verbot ihm, da er für Rulman's Kopf fürchtete, auf eine bestimmte Zeit die Kasteiungen, welche dieser nur ungern unterliess und, sobald der Termin abgelaufen war, stillschweigend wieder aufnahm, um sich nicht der Gefahr einer Verlängerung des Verbotes auszusetzen. Hier steht so recht der krankhafte und auch nicht völlig lautere Schwärmer neben dem gesunden, besonnenen Mystiker von echtem Schrot und Korn. Ja, es dürfte zu erweisen sein, was jedoch nicht an diese Stelle gehört, dass Rulman bei seiner Schriftstellerei in hohem Grade von Tauler abhängig ist und dennoch infolge der Differenz ihrer Naturen in der Ausführung und Weiterspinnung Tauler'scher Gedanken von diesem sehr verschieden.

Zu der geistlichen Landplage des Interdiktes gesellte sich nun im Jahre 1348 und 49 noch eine furchtbare leibliche, der sog. schwarze Tod, von dem uns Königshofen eine so anschauliche Beschreibung giebt.[2]) „Das sterben war so gros, das zu jedem kirspel alle tage worent 8 lichen oder 10 und das man die spittelgrube die by der kirchen stunt muste in einen witen garten machen. die lüte die do sturbent, die sturbent alle an bülen und an trüsen die sich erhubent under den armen und obenen an den beinen. und wen die bule ankam, die do sterben soltent, die sturbent an dem vierden tage oder an dem dritten. die bule erbete auch eins von dem andern, dovon in welches hus das sterben kam, do hort es nüt uf mit einen. In denselbigen ziten wart auch verbotten, das man keinen doten solte in die kirche zu begrebede tragen, noch solte sü nüt über nacht in den hüsern

1) Rulman Merswin, von den 4 Jahren seines anfangenden Lebens; Schmidt, Gottesfreunde S. 59.

2) S. 300 f.

lossen, wan zehant so sü gesturbent, so solte man sü an statte begraben. wan vormoles war gewonheit das man die doten erlichen zu kirchen trug und lies sü in der kirchen untz men selmesse gesang. Was der dote guter lüte, so trugent in die guten. war er ein gebur (!)[1]) so trugent in sine genossen. und do das sterbot zerging, do erloubete man die alte gewonheit wieder und lies das gebot abe. Do worent die lüte in ein ander gewonheit komen und wenne man einen doten ze grabe solte tragen so wolt es nieman gerne tun von ime selber. und do schametent sich gute lüte, das ir ungenossen sie soltent tragen oder das sü knechten soltent lonen, darumbe verbot man es wiederumbe. Nu war ouch ein gewonheit, wenne man einen doten ze kirchen trug, so stürmete man mit den gloken gegen ime. dasselbe det men ouch, so men den doten us der kirchen zu grabe trug. Von diesem sterbot sturbent uf 16 tusent menschen zu Strosburg und men starp doch nüt also vaste zu Strosburg als anderswo." Damals zogen die Geissler von Stadt zu Stadt und kamen auch nach Strassburg mit ihrem Gesange:

Nu hebet auf Eure Hände,
Dass Gott dies grosse Sterben wende.
Nu hebet auf Eure Arme,
Dass sich Gott über uns erbarme.[2])

Tauler aber hat auf derartige Mittel sicher wenig Werth gelegt, wie er das Kreuz überhaupt nicht im hart Liegen, Bittfahren u. dgl. findet.[3]) Er weist seine Zuhörer auf richtigere Wege, auf den Weg der Gelassenheit, der gläubigen Vereinigung mit Gott, die er namentlich auch im Abendmahl, in dem „heiligen licham unsers herren", sucht, und der liebevollen gegenseitigen Unterstützung. In diesen Beziehungen bedurfte es sehr der Ermahnung; suchten sich doch viele durch Leichtsinn und weltliche Freuden über die „sorgliche Zeit" hinwegzuhelfen; schien es doch, als sei die Liebe nun allerwärts erloschen; ja, warfen doch manche gar die Schuld des furchtbaren Unglücks, in dem Tauler die Plagen der Apokalypse erkennen mochte, auf die Juden,

1) = Bauer.
2) Königshofen S. 297 ff.
3) Hamberger III, 116.

welche die Brunnen vergiftet haben sollten[1]) und deshalb vielfach schwere Verfolgungen zu erleiden hatten.[2])

Weitere Spuren Tauler's finden sich nach dem Tode der Margaretha Ebner (Juni 1351) in den Visionen ihrer Schwester, Christina, einer Nonne des Klosters Engelthal. Diese wurde im November 1351 durch Heinrich von Nördlingen auf Tauler als auf einen bedeutenden Prediger aufmerksam gemacht, und dieser Eindruck zittert nun in ihren Visionen nach. Es wird ihr „am Tage nach St. Andreas von Gott kund gethan von einem Prediger, der hiess der Tauler, dass der Gott der liebste Mensch wäre, den er auf Erdreich hätte“; ein anderes Mal thut ihr Engel ihr kund „von ihrer zweien, deren Name wäre geschrieben in dem Himmel. Derer hiess einer der Tauler und war ein Prediger; der andere hiess Heinrich“ (von Nördlingen); wieder einmal sagt ihr Gott von Tauler: „ich won in im alz ein süsses seitenspiel“[3]), und in der That ist damit dem Gefühle ein treffender Ausdruck gegeben, das auch uns noch bei der Lektüre mancher Tauler'schen Predigt überkommt.

Ferner steht unter dem apokalyptischen Schreiben, welches nach dem Erdbeben zu Basel (i. J. 1356) die Sünden der Christenheit rügt und weitere Plagen in Aussicht stellt[4]): „Dis büchelin das wart bruder Johannes Tauweler dem brediger gesendet von eime gottesfründe, das er nie kunde bevinden, wer der mensche wer, der es ime gesant hette.“ Also ist auch er von jenem geheimnissvollen literarischen Treiben wenigstens berührt worden, das uns zunächst in dem Meisterbuche entgegentreten wird und in das Denifle mit so frappantem Erfolge hineingeleuchtet hat.

Nach Schmidt's Darstellung würde jenes Sendschreiben

---

1) In sehr vielen Beziehungen erinnern die damaligen Zustände an diejenigen Athens in den Pestjahren 430 und 429. Vgl. Thukyd. II, 47 ff.

2) Vgl. Schmidt S. 46, 48 ff. und die auf letzteren Seiten angeführten Stellen aus Tauler's Predigten.

3) Heumann, opusc. pp. 344. 347, vgl. Denifle, Tauler's Bekehrung, S. 25—27.

4) Abgedruckt bei Schmidt, Joh. Tauler, S. 220—232.

unsern Tauler in Köln getroffen haben, wohin sich derselbe nach seiner Meinung etwa von 1350[1]) infolge seines Konfliktes mit der kirchlichen Gewalt begeben und wo er damals in dem zum Predigerorden gehörigen Nonnenkloster zu St. Gertrud viele Jahre gepredigt haben soll.[2]) Wenn aber nach dem Obigen mit jenem Anlass zur Auswanderung diese selbst zweifelhaft wird, — wenn ferner Schmidt selbst gestehen muss[3]), dass wir über diesen Kölner Aufenthalt nichts Einzelnes wissen, — wenn auch Echard sagt: apud nostros Colonienses nulla fit eius antiqua notitia[4]): so scheint es mir richtiger, die aus der Kölner Ausgabe von Tauler's Werken aus dem Jahre 1543 entnommene Angabe seiner Wirksamkeit im Gertrudskloster auf den kürzeren Aufenthalt zu beziehen, den Tauler ja 1339 nachweislich in Köln genommen hat.

So bleibt uns denn, da wir uns hier mit der Aufzählung und Kritik der ihm zugeschriebenen Werke nicht aufhalten wollen, nur noch übrig, seinen Tod zu berichten. Derselbe erfolgte sicher zu Strassburg, aber während Echard sagt: Nobis certum est Taulerum Argentinae in suo conventu nativo diem obiisse cum fama sanctitatis, nennt ein altes Manuskript[5]) als sechsten und letzten von Tauler's „Gebresten", „das er an sine lesten siner naturen zuvil behelffens suchte bi siner swester, in der garte er starb usserhalb sines conventes, in dem jor unsers Herren 1361, uff den 15. tag des monats Junii". Mag er also wohl thatsächlich in einem Gartenhause des Nonnenklosters zu St. Claus in undis gestorben sein, begraben ist er in seinem eigenen Kloster. Als sein Todestag aber ist auf dem uns noch erhaltenen und mit seinem Bildniss versehenen Leichenstein, dessen Inschrift natürlich vollen Glauben verdient, nicht der 15., sondern der 16. Juni 1361 angegeben: AÑO. DOĪ. M. CCC. LX·I·XV·I· KL IVNII. Hierbei ist, wie Schilter in

1) Nach Speckle bei Schmidt, S. 27, schon 1349.
2) Schmidt, S. 59 ff.
3) S. 61.
4) A. a. O. S. 678.
5) Bei Schmidt S. 62, Anm. 4.

seinen Anmerkungen zu Königshofen's Chronik[1]) erklärt, das Wort Kalendae, wie damals häufig, „abusive pro die" gebraucht. Aus der Nichtbeachtung dieses eigenthümlichen Sprachgebrauches begreift es sich, dass in Bayle's Dictionnaire[2]) jene lateinische Angabe auf den 17. Mai 1361 gedeutet wird; aus dem bald zu besprechenden Meisterbuch erklärt sich ferner die Annahme des Spondanus, Tauler sei 1355 gestorben; aus einem lapsus oculi endlich die Aussage Echard's, dass ihm solche, die den Grabstein gesehen, 1379 als das Todesjahr bezeichnet haben: diese Augenzeugen haben offenbar einfach die X, welche schon zu Kal. gehört, noch zur Jahreszahl gezogen und ausserdem vor der I eine X mehr gesehen, als in Wirklichkeit dastand.

Wir aber möchten auf den schlichten Grabstein des frommen Mannes, der in so wirrer Zeit sich so stetig entwickelt hat und mit dem Frieden Gottes im Herzen durch so manche schwere Stürme hindurchgegangen ist, ein Bussprediger ohne Furcht und ohne Bitterkeit, ein trostspendender Zeuge selbsteigenen ewigen Lebens, nach dem Worte der Christina Ebner die Aufschrift setzen:

Gott wohnte in ihm als ein süsses Saitenspiel.

2. Der Inhalt von „Des meisters buoch".

Statt einer stetigen Entwickelung würden wir nun eine ziemlich gewaltsame Katastrophe in Tauler's innerem Leben anzunehmen haben, wenn das mehrfach schon erwähnte Meisterbuch wirklich von ihm handelte.

Sein Inhalt ist in Kürze folgender. Im Jahre 1346[3])

1) S. 1119.

2) IV, 326.

3) „In den Münchener Mss. steht die Jahreszahl 1346, in allen Drucken hingegen 1340." Schmidt, a. a. O. S. 27. So auch Hamberger. Denifle, Tauler's Bekehrung kritisch untersucht, hält sich dagegen S. 1 an die Zahl 1346 und beruft sich dabei nicht auf die „äusserst fehlerhaften Münchener Hss.", sondern auf eine „genaue Abschrift des ursprünglichen Textes, in dem die Zahl mit Worten geschrieben ist" (S. 13). Auch Schmidt in seinem späteren Werke Nik. v. Basel (1861, S. 13) setzt einfach 1346 auf Grund des grossen Memorials (vgl. S. 72, Anm. 7).

lebte „in einer Stadt“ ein Meister der heiligen Schrift, der als Prediger weithin berühmt war. „Das ward ein Laie, ein gnadenreicher Mann, gewahr und ward dreimal in dem Schlaf ermahnet, er sollte gehen in die Stadt, da der Meister inne war, und sollte ihn hören predigen. Nun war die Stadt in einem anderen Lande, wohl über dreissig Meilen weit.“ Der „Mann“, dem es an Geld nicht mangelte, machte sich denn wirklich auf und hörte den Meister fünfmal predigen. „Da gab Gott diesem Manne zu erkennen, dass der Meister gar ein süsser, sanfmüthiger, gutherziger Mann war in seiner Natur und gutes Verständniss hatte in der Schrift, aber er war finster im Lichte der Gnade.“ Um ihm nun zu dieser höheren Erleuchtung zu verhelfen, setzt sich der „Mann“ mit dem Meister in persönliche Verbindung und nimmt ihn zum Beichtvater. Nach 12 Wochen legt er ihm die Bitte vor, über die Frage zu predigen, „wie der Mensch zum Nächsten und Höchsten kommen möge, dahin er in dieser Zeit kommen mag,“ also ihm den Vorhang des mystischen Allerheiligsten zu lüften, in dem sich der Laie schon heimisch fühlt, in das aber der Meister nach seiner Ueberzeugung noch keinen Blick gethan hat. So will er ihn auf sokratische Manier zur Selbsterkenntniss bringen.

Zunächst will der Meister seinen „Sohn“, dem diese Speise noch zu schwer sei, von seinem Verlangen abbringen. Derselbe lässt sich jedoch nicht abweisen, und so kündigt denn der Meister seiner Gemeinde auf den dritten Tag eine Predigt über das schwierige Thema an und hält dieselbe wirklich vor einer zahlreichen Zuhörerschaft. Er setzt darin auseinander, dass man sich weder mit der eigenen Vernunft, noch mit der heiligen Schrift begnügen dürfe; vielmehr gehören zu einem „rechten, wahren, vernünftigen, erleuchteten, schauenden Menschen“ nach der Schrift 24 Stücke. Dieselben lassen sich jedoch alle auf die zweiseitige Grundbestimmung zurückführen, dass der Mensch „seiner selbst ledig werden“ und „sich Gott ganz zu Grunde lassen“ solle. An dieser selbstverleugnenden Hingebung an Gott sind herzliche Liebe und Demuth, Genügsamkeit und Fügsamkeit, stete Bereitwilligkeit, Gott zum

Werkzeuge zu dienen, offener Sinn für die „blössliche Wahrheit, wie sie in ihr selbst ist", Friedfertigkeit in allen eigenen Angelegenheiten, aber unbeugsame Festigkeit in Sachen der göttlichen Wahrheit nur einzelne, speciell unterschiedene Züge, und Leben und Lehre Jesu ist ihr klarer Spiegel. Einer der köstlichsten Sätze der ganzen Predigt aber ist das 16. Stück, welches von dem erleuchteten Menschen fordert: „Er soll wenig Worte haben und viel inwendiges Leben."

Diese Predigt schreibt der geheimnissvolle Laie sofort aus dem Gedächtniss Wort für Wort nieder und versetzt dadurch den Meister in grosses Staunen. Als er sich darauf stellt, als wolle er wieder abreisen, sucht der Meister den so empfänglichen und „sinnreichen" Schüler festzuhalten. Jetzt aber vertauscht dieser plötzlich die Rolle des Schülers mit der des Lehrers, die des Beichtkindes mit der des Beichtvaters, obgleich er nicht will, dass ihn der Meister mit Umkehrung der kirchlichen Ordnung so anrede.[1]) Nachdem er sich die Erlaubniss erbeten, mit dem Meister etwas zu reden, was dieser wohl nicht gern hören werde, sagt er ihm: „Ihr seid ein grosser Pfaffe und habt in dieser Predigt eine gute Lehre gethan, ihr lebt aber selber nicht danach." Menschenlehre aber, fährt er fort, reiche nie aus, und der höchste Meister aller Wahrheit, der freilich nur zu dem Menschen komme, wenn sich derselbe von allen vergänglichen Dingen losgemacht habe[2]), lehre ihn in einer Stunde mehr, als alle Lehrer von Adams Zeit bis an den jüngsten Tag es vermöchten. Diese Aeusserungen packen den Meister so, dass er den „Mann" jetzt bei dem Tode Christi beschwört zu bleiben. Dieser verspricht es unter der Bedingung, dass jener alle seine Reden „in Beichtesweise" aufnehmen, d. h geheim halten wolle. Hierauf legt er ihm dar, dass er noch im Buchstaben befangen sei, und zwar deshalb, weil er nach Pharisäerart noch seine eigene Ehre suche und die Kreatur, besonders eine Kreatur, liebe. Infolge dessen sei er ein

1) Kap. 3, Ende.
2) „blos aller bilde."

unreines Fass, von dem der lautere Wein der göttlichen Lehre den Geschmack annehme. Darin liege auch der Grund dafür, dass seine Lehre so wenig wirkliche Frucht bringe.

Demüthig erkennt der Meister die Wahrheit dieser Charakteristik an und bittet den Mann, den er als einen von Gott Erleuchteten verehrt, ihm den Weg zu zeigen, auf dem er selbst auf diese Höhe gelangt sei. So wird der Laie zu einem Rückblick auf seine vor 7 Jahren[1]) erfolgte wunderbare Umwandlung veranlasst. Zuerst hatte er sich durch die Lebensbeschreibungen der Heiligen zu aufreibenden Kasteiungen verleiten lassen. Da vernahm er aber im Traum eine Stimme: „Sage, du einfältiger Mensch, willst du dich selber tödten vor der Zeit, so wirst du schwere Pein leiden; lässest du dich aber Gott üben, der könnte dich besser üben denn du selber oder des Teufels Rath.“ Erschrocken wandte er sich um Aufschluss über diese räthselhafte Erscheinung an einen Einsiedler, der ihm den erhaltenen Fingerzeig bestätigte. Da verzichtete er auf selbstgewählte Askese und überliess sich demüthig dem Willen Gottes. Den Gedanken, aus eigener Vernunft von Gott etwas zu begreifen, weist er als Teufelsversuchung von sich und meint: „und hettent wir einen solichen got, den men mit der sinnelichen Vernunft begriffen möchte, umb einen solichen got gebe ich nút eine slehe.“ Statt dessen bittet er Gott um übersinnliche Erleuchtung, erschrickt aber sofort wieder über diese seine Vermessenheit und greift — eigentlich im Widerspruch zu seinem neu gewonnenen Standpunkte — zur Geissel. Da, während das Blut ihm über den Nacken fliesst, wird ihm die erste Verzückung und Erleuchtung zu Theil. Später bedient sich Gott seiner zu einem wunderbaren Bekehrungsakte. Ein fern wohnender Heide fleht Gott an, ihm den wahren Glauben zu zeigen. Da erhält er in seiner Sprache einen Brief von unserem Laien, der ihn zum Christenthum bekehrt und für den er sich in einem deutschen Antwortschreiben bedankt! Auch dieses echt apokryphische Pfingstwunder versetzt den Meister in andächtiges Staunen.

---

1) Also 1339. Schmidt's Ausgabe, S. 11.

Er bittet sich nun nochmals bescheiden Aufschluss über sein Pharisäerthum aus und zugleich über die befremdliche Erscheinung, dass er, der Pfaffe, von einem Laien in religiösen Dingen belehrt werden kann und muss. Der „Mann“ weist ihn darauf hin, dass der heilige Geist schon durch den sündigen Kaiphas die Wahrheit geredet und durch die kaum 14jährige heilige Katharina 50 grosse Meister mit freudigem Märtyrermuth erfüllt habe, dass er also gegenwärtig auch ihn als unwürdiges Werkzeug gebrauchen könne. In dieser Eigenschaft stellt er denn dem Meister, den er wegen der Differenz zwischen seiner Lehre und seinem Leben unter die Pharisäer von der besseren Sorte rechnet und der trotz seiner Priesterwürde und seiner ungefähr 50 Lebensjahre [1]) bei ihm in die moralisch-mystische Elementarschule gehen will, ein A-B-C von Lebensregeln auf. Es sollen 24 sein und also wohl den ziemlich in die Länge gezogenen 24 Stücken der vorhergegangenen Predigt des Meisters entsprechen, sind aber in Wirklichkeit nur 23. Dass sie jene an Tiefsinn überböten, wird schwerlich Jemand behaupten.

Fünf Wochen Frist erhält der Meister, um diese Lektion unter Selbstzüchtigungen zu lernen: endlich nach 6 Wochen ist er mit der Aufgabe fertig [2]) und erbittet sich weitere Anweisung. Dem Gebot: „Verkaufe Alles, was du hast, und gieb es den Armen,“ an welches er nun zunächst erinnert wird, hat er bereits in seinem buchstäblichen Sinne Folge geleistet; dagegen bleibt ihm übrig, es auch im bildlichen Sinne zu

1) 1346 — 50 ergiebt 1296 als Geburtsjahr. (Schmidt, Joh. Tauler, S. 2, nahm natürlich noch (1340 — 50 =) 1290 an. Vgl. oben S. 173, Anm. 3.)

2) Wenn er sagt, dass er „die erste Zeile mit der Hilfe Gottes wohl könne,“ so bezieht sich diese Ausdrucksweise wohl auf den vom Laien ausgesprochenen Grundsatz zurück, „dass man Niemand ehe etwas mehr aufgiebt, bis er zuvor die ersten Zeilen kann“ (Kap. 7). „Die erste Zeile“ ist also nicht wörtlich zu nehmen, sondern bedeutet die in jenen Regeln enthaltenen Elemente. In Schmidt's Ausgabe heisst es in der Inhaltsübersicht S. 1, dass der Gottesfreund dem Meister gap zuo lerende die oeberste zile der drie und zwentzig buostaben; desgleichen unmittelbar vor diesem A-B-C, S. 17.

erfüllen: sich all' seiner eigenen Erkenntniss und Schriftgelehrsamkeit zu entschlagen, nicht mehr zu predigen, seine Beichtkinder mit dem Geständniss zu entlassen: „Ich will lernen, dass ich mir selbst mag rathen, und wenn ich das kann, so will ich euch gern auch rathen," somit auf Alles zu verzichten, was ihm bisher Ehre gebracht hat, und in Gelassenheit Alles in Kauf zu nehmen, was ihm aus diesem auffälligen Benehmen erwächst, Verkennung und Verachtung von Beichtkindern und Ordensbrüdern, seinem Oberen strengen Gehorsam zu leisten, seine mönchischen und liturgischen Verpflichtungen zu erfüllen, die ganze übrige Zeit aber sich in die Betrachtung des Leidens des Herrn zu versenken. „Wenn es dann unserem Herrn Zeit dünket, so macht er aus euch einen neuen Menschen."

Nach 8 tägiger Bedenkzeit[1]) und heissen inneren Kämpfen erklärt sich der Meister bereit, den Preis zu zahlen, und seines Sieges froh verlässt ihn der Laie. Ehe das Jahr um war[2]), bekam der Meister den Trank, von dem der Laie bildlich geredet hatte, in seiner ganzen Bitterkeit zu schmecken. Alles wandte sich von ihm als einem unbegreiflichen Sonderling ab, und er wurde vor Kummer schwer krank. Da liess er den Laien holen, der seine inneren Fortschritte erfreut konstatirte, ihm stärkende Kost und Gewürze verordnete, die ihm jetzt, nachdem die Sinnlichkeit in ihm gebrochen, nicht mehr gefährlich seien, und ihm, da er „wegen einer grossen Sache" bald wieder heimkehren musste, die Erlaubniss gab, ihn im Nothfalle wieder holen zu lassen, ihm jedoch rieth, womöglich bei dem heiligen Geiste selbst Trost zu suchen.

Endlich nach etwa 2 mystischen Novizenjahren, in denen er Verachtung, Krankheit, Armuth[3]) demüthig getragen hatte, trat in der Nacht vor St. Pauli Bekehrung auch seine Katastrophe ein. In einem Moment äusserster Erschöpfung überkam ihn im Hinblick auf Leiden und Liebe Christi die

---

1) An dem núnden tag, S. 22.

2) Das heisst wohl nicht: das laufende Kalenderjahr, sondern: das erste Jahr des neuen Lebens.

3) „also, dass er einen Theil seiner Bücher versetzen müssen." S. 24.

allertiefste Reue. Aber auf das Bekenntniss derselben vernahm er mit wachem Bewusstsein und leiblichem Ohr das Gnadenwort: „Stehe nun fest in deinem Frieden und vertraue Gott und wisse, da er auf Erden in menschlicher Natur war, da machte er den Siechen, den er gesund machte am Leibe, auch gesund an der Seele.“ Auf diese himmlische Stimme hin vergehen ihm die Sinne, und als er wieder zu sich kommt, da ist ihm gleichsam ein neues Organ eingesetzt: das Auge für das, was noch kein Auge gesehen!

Jetzt lässt er wieder den grossen Unbekannten holen, der ihm den wunderbaren Vorgang erklären soll. Dieser spricht ihn mündig, da er ja nun zum ersten Male von „dem Obersten“ berührt sei und die heilige Schrift in sich trage, damit aber auch den Schlüssel für alle Schwierigkeiten des geschriebenen Wortes, so dass ihn der Buchstabe nun nicht mehr tödten könne. Jetzt soll er wieder studiren[1]) und predigen, und jetzt wird er es erst mit wirklichem Erfolge thun; jetzt braucht er den Beistand des Laien nicht mehr, ja dieser will nun von ihm belehrt werden. Nur soll er seinen inneren Schatz sich durch Demuth bewahren.

So kündigt denn der Meister zur grossen Verwunderung der Leute an, dass er am dritten Tage wieder predigen werde. Aber die Ueberschwenglichkeit seines Gefühls übermannt ihn, als er seine Ankündigung verwirklichen will; strömende Thränen lassen ihn nicht über ein paar Gebetsworte hinauskommen, die zahlreiche Versammlung verliert schliesslich die Geduld, er muss sie entlassen und wird nun erst recht zum Stadtgespötte; ja, seine Ordensbrüder verbieten ihm um der Ehre des Ordens und der Interessen des Klosters willen das Predigen.

Wieder wendet er sich an den Laien, der ihn in der Auffassung dieses Missgeschickes als eines weiteren Mittels, durch welches Gott ihn von dem verborgenen Reste seines Hochmuthes läutern will, entschieden bestärkt und ihm den Rath giebt, sich 5 Tage zu Ehren der 5 Wunden Christi

1) Daher giebt der Laie dem Meister Geld, damit er seine versetzten Bücher wieder einlösen kann.

ganz still zu verhalten, dann aber den Prior um die Erlaubniss zu einer lateinischen Predigt oder wenigstens zu einer Lektion im Kreise der Brüder zu bitten. Nur dieser ungefährlichste Versuch, diese Probelektion, wird ihm zunächst gestattet, aber fällt so überraschend gut aus, dass ihm nun erlaubt wird, auch eine Predigt zu halten, und zwar in einem Nonnenkloster. Dieselbe handelte auf Grund von Matth. 25, 6 (aus dem Gleichniss von den klugen und thörichten Jungfrauen) von Christo als dem Bräutigam der menschlichen „nature". Im Eingange legt der Meister ein homiletisches Doppelgelübde ab: er will nicht mehr in „Stücken", gewissermaassen in Thesenform, predigen und lateinische Worte nur noch in Gegenwart gelehrter Männer citiren, d. h. die gelehrte Predigtweise, die er bis vor 2 Jahren an sich gehabt hat, mit der volksthümlichen vertauschen. Der eigentliche Inhalt, eine Art Dialog zwischen der menschlichen Natur und ihrem Heiland, der sie mit Leiden über Leiden „beschenkt" (!), bis er sie, dadurch völlig gereinigt, zur seligen Hochzeit führt, bei welcher sein ewiger Vater die Trauung vollzieht und der heilige Geist den berauschenden Trank der Minne einschenkt, ist mit ermüdender Breite behandelt, so dass man den erschütternden Eindruck der Predigt nicht recht begreift. Jedoch ein Mann fällt schon während derselben mit dem Ausruf „es ist wahr!" wie todt nieder. Als infolgedessen eine Frau aus dem Volke den Meister bittet aufzuhören, damit der Mann nicht wirklich sterbe, so erwidert er, es sei zwar kein Unglück, wenn der Bräutigam die Braut heimführe, er wolle aber aufhören; allein thatsächlich kann er noch lange kein Ende finden, so dass er schliesslich selber die Befürchtung ausspricht, „es zu lange gemacht" zu haben. Als er darauf in der Kirche Messe gehalten hat, erfährt er von seinem Mentor, dem grossen Laien, dass nach der Predigt „wol uffe 40 menschen" starr auf dem Kirchhof sitzen geblieben seien. 28 sind inzwischen wieder zu sich gekommen, aber 12 finden die beiden noch in diesem Zustande vor und übergeben sie zur Erwärmung und Pflege den Nonnen, von denen sie erfahren, dass auch eine der Schwestern wie todt zu Bette liegt. In seiner Zelle

wird dann der Meister von dem „Mann“ ermuthigt, nachdem er bei Kindern Gottes solche Erfolge erzielt, nun auch den Weltkindern — also wohl nicht in einer Kloster-, sondern in einer Pfarrkirche — zu predigen, zumal gerade Fastenzeit sei, in der ja „sú ouch gerne zuo bredigen gont.“

Der Meister erklärt sich bereit für den nächsten Samstag, den St.-Gertruds-Tag. Als ihn der Mann nach dem evangelischen Texte dieses Tages fragt, giebt er die Geschichte von der Ehebrecherin (Joh. 8) an, fügt aber gleich seinen homiletischen Grundsatz bei: aber es si weler hande evangelium es welle, so blibe ich doch nút. duffe; ich nime wol ein wort drus und blibe wol ettewas do uffe und sage denne den lúten einfeltikliche iren gemeinen gebresten alse es got gebende ist und es gange denne wie got wil.[1]) Für diesmal aber will er ganz besonders schonungs- und furchtlos die Wahrheit sagen, auch seinen Klosterbrüdern, möchten sie dann auch auf seine Ausstossung dringen, ja möchte es ihm das Leben kosten, und der „Mann“ bestärkt ihn in seinem Vorhaben.

Am festgesetzten Tage nun geht er davon aus, dass im Evangelium keiner von den Pharisäern sich schuldfrei genug fühlte, um den ersten Stein auf die Ehebrecherin zu werfen. So würde es auch heute allen gehen. „Ich wil,“ sagt er, „an mir und min selbes bruedern die hie ime closter sint anevohende sin.“[2]) Sie hören um der Ehre willen lieber die Beichte reicher als armer Leute, reden denselben dabei um äusseren Vortheils willen nach dem Munde, fürchten auf der Kanzel die Leute mehr als Gott. Wer aber hiervon eine Ausnahme macht, dem verstopft man den Mund oder stösst ihn aus dem Kloster. Dasselbe gilt aber auch von der Weltgeistlichkeit. Und zu dieser Treulosigkeit kommt noch Unkeuschheit, Sünden, die um so schwerer wiegen, je höhere Weihen der Sünder empfangen habe.

Hierauf nimmt er die „weltlichen lúte“ vor, zunächst die Richter, die sich nicht scheuen, rechtsunkundige, unfromme, bestechliche, ehebrecherische Männer nach Gunst in ihre

---

1) S. 35. — 2) S. 36.

Reihen aufzunehmen. Zum Beleg nun, dass solche Greuel nicht ungestraft bleiben, erzählt er aus seinem Vorrath von Beichtgeheimnissen eine Ehebruchsgeschichte mit tragischem Ausgange, in welcher sich ein ehelicher Sohn und eine uneheliche Tochter desselben Vaters schliesslich heirathen, was ihnen übel geräth. Für die Abkanzelung anderer Sünden und Stände reicht diesmal die Zeit nicht aus, der Redner aber vertröstet seine gewiss sehr erbauten Zuhörer auf die Zukunft!

Die Meinungen sind in der Stadt über die Predigt getheilt, die Mehrzahl aber rühmt den Biedermann ohne Furcht und Tadel. Als ihm daher seine Klosterbrüder das Predigen verbieten und Schritte thun, um ihn los zu werden, verwenden sich die „besten und gewaltigsten in der stat“ für ihn und erlangen in der That die Zurücknahme des Verbotes.

So setzt er denn am Sonntag Judica seine Strafpredigt fort, indem er sich über das Evangelium des Tages (Joh. 8, 46f.) mit dem Vorwande hinwegsetzt, dass viele der Zuhörer es bereits vom „lútpriester“ gehört haben. Er nimmt besonders die Ritter und ihre Frauen zum Paradigma der Unsittlichkeit, räth aber dann den Leuten anderer Stände, die Anwendung auf sich selbst zu machen. Interessant ist, dass er auch schon gegen unsolide Rückkaufsgeschäfte anzukämpfen hat[1]), die sogar von gewissenlosen Beichtvätern sanktionirt werden. Aber auch den Rabatt auf Baarzahlung verwirft er als Benachtheiligung derer, die nicht baar zahlen können[2]), als „wuocher vor deme gerehten urtheil gottes.“[3]) Beispiele bietet er wieder mit Verletzung des Beichtsiegels. Zum Schlusse der Predigt macht er seinen Zuhörern, so zu sagen, das Fegefeuer heiss, in das er einst nach Beraubung seiner „sinnelichen vernunft“ versetzt worden sei und in dem er gar manche scheinbar „erber biderbe menschen“ unsägliche Pein habe leiden sehen.[4])

Im nächsten Jahre wird er sodann von 5 Klausnerinnen um eine Predigt über das Thema gebeten, „wie ein rechter, wahrer Klausner sein Leben führen sollte“. Er redet am

---

1) S. 48f. 2) S. 51. 3) S. 52. 4) S. 53.

Sonntag Sexagesimae über die vorgeschriebene Epistel, 1. Cor. 11, 19 ff. und c. 12, rühmt den Apostel Paulus, dass er die ihm widerfahrene Verzückung 14 Jahre verschwiegen, und erklärt die nachmalige Erlaubniss zum Reden aus der Absicht Gottes, die Menschen zu bessern und zu belehren, „damit, wenn Gott einem Menschen die zuvorkommende Gnade unverdient gäbe, er danach nicht erschrecken sollte, ob ihm Gott danach ein Schweres zusende, wie er St. Paulo that.“ Denn „die Gaben Gottes müssen durch Leiden kommen; kommen sie aber vor dem Leiden, so müssen sie doch mit dem Leiden bewährt werden.“ Daraus folgt denn wieder die Pflicht der Selbstverleugnung oder des „Abgangs“, und zwar nicht nur gegenüber den fleischlichen Gelüsten, sondern auch dem eigenen Willen, kurz gegenüber der Sinnlichkeit wie gegenüber der Selbstsucht im engeren Sinne. Erst wer so arm am Geiste geworden ist, hat die Verheissung des Himmelreiches. Ja selbst dem höchsten Gut gegenüber, der Einwohnung Gottes in der Menschenseele, gehört Genügsamkeit zur Vollkommenheit; erst wer nicht blos der Welt, sondern auch Gott und seinem Friedensgeiste gegenüber seine Begehrlichkeit zum Schweigen gebracht hat, steht auf der höchsten Stufe: er ist „gelossen in gelossenheit.“[1]) Damit ist aber zugleich auch das Ideal der Klausnerinnen geschildert. Doch „der himelische vatter ist uns nút alse gar herte alse er sime lieben eingebornen sune was. Wissent, lieben kint, wére es das wir uns mit allen unsern kreften

1) S. 58. Der mystische Begriff der Gelassenheit wird nur dann in seinem vollen Sinne erfasst, wenn man die farblose Wurzel „lassen“ dadurch kolorirt, dass man sowohl an „ab-“ als an „über-lassen“ denkt. Wer von jeder sinnlichen Begierde ablässt und sich völlig Gott überlässt, der ist dann auch seiner Stimmung nach — in dem Sinne also, wie wir das Wort heutzutage gebrauchen — gelassen. Die volle Gelassenheit aber darf natürlich auch nicht einmal einen höheren Grad ihrer selbst begehren; und da dieselbe natürlich erleichtert wird durch das Vollgefühl der Gottesnähe, so muss der wahrhaft Gelassene auch das Gott überlassen, wie weit er ihn damit erfüllen und ihm dadurch noch seligere Gelassenheit schenken will. Das wird der Sinn sein von „gelossen sin in gelossenheit.“ (Kap. 12, vgl. Hambergers Ausgabe, S. 34.)

gotte gebent in lidende, wenne denne der himelsche vatter bekennet das es zit ist, so nimet er uns alles liden abe und úberschûttet uns mit sime úbernatúrlichen bevintlichen froeidenrichen troste. Wissent, wanne ouch das einem menschen geschiht das er der froeidenrichen hochgezit gewar wurt, so weis er von keime irdenschen hochgezit[1]) zuo sagende, er frowet sich weder wihnahten, noch ostern, noch pfingesten, noch keins hochgezites, er frowet sich alleine der grossen wurtschaft der grossen hochgezit. Also wenne got mit siner úbernatúrlichen froeidenrichen bevintlichen gnoden zuo ime kummet, und wele zit das in dem iore beschiht, so werdent alle hochgezit vollebroht in ime.“ Wer zu dieser Hochzeit gelangt wäre, der wäre „gar ein wiser, wolgeordenter, dappfer weselicher mensche“, und wüsste gar wohl, was zu thun und was zu lassen ist. Er würde dann wahrhaft fruchtbar und bliebe doch voll Demuth. — Nachdem nun der Meister neun Jahre im neuen Leben gestanden hat[2]) und zum allgemeinen Vertrauensmann in weltlichen wie geistlichen Angelegenheiten geworden ist, sendet ihm Gott eine schwere 20wöchige Krankheit, welche ihm das Fegefeuer ersparen und ersetzen soll. Da er sich dem Tode nahe fühlt, ruft er den grossen Laien wiederum zu sich und übergiebt ihm, sozusagen, seinen selbstbiographischen Nachlass, damit er denselben nach seinem Tode zu einem Büchlein verarbeitet herausgebe. Doch soll es nicht zu ihrer beiden Ruhm, sondern zur Ehre Gottes und zum Nutzen der Mitchristen dienen und daher namenlos erscheinen. Die beiden Hauptpersonen sollen nur als „der Meister“ und „der Mann“ bezeichnet werden. „Auch sollst du“, setzt der Meister hinzu, „das Büchlein Niemand in dieser Stadt lesen lassen oder sehen, man merket sonst, dass ich es wäre gewesen.“ Der „Mann“ will auch die 5 Predigten dazu fügen, die er aufgeschrieben hat.

Elf Tage bleiben die beiden noch beisammen, und der Meister verspricht dem „Mann“, ihm, wenn es Gott erlaube,

---

1) = Fest.

2) Also etwa 1357. Spondanus rechnet wohl die beiden Novizenjahre mit ein. S. oben S. 173.

aus dem Jenseits Bericht zu bringen. Dann stirbt er unter schrecklichen Geberden, über die alle Augenzeugen in ängstliche Verwunderung gerathen: sie gehört aber noch zu dem Surrogat für das Fegefeuer. Sein Tod erfüllt Kloster und Stadt mit tiefer Trauer; sein Vertrauter aber muss sich durch die Flucht den Ehren entziehen, mit denen man ihn jetzt überhäufen will. Als er am 3. Tage nach des Meisters Tode bei einem „erbern man" Nachtquartier gefunden hat, erfolgt die verabredete Kundgebung des Abgeschiedenen[1]), welcher ihm sagt, dass er im Paradies 5 Tage (von seinem Tode an gerechnet) zu harren habe ohne positives Leid, nur noch der „erwirdigen froeidenrichen gesellescbaft" entbehrend, bis er in die „unsprechenliche iemerwerende ewige froeide" eingeführt werde, und ihm nochmals seinen Dank ausspricht.[2])

Der Mann schreibt sofort dem Prior und den Ordensbrüdern des Heimgegangenen, was dieser mit ihm geredet hat.

3. Kritik der Beziehung dieser Bekehrungsgeschichte auf Tauler.

Seit 1498 verstand man fast allgemein unter dem „Meister" unseres im Jahre 1369 an die Strassburger Johanniter im Grünen Wörth gelangten Buches Tauler. Allerdings glaubt schon Echard[3]), die Erzählung nicht historisch, sondern nur „allegorisch" verstehen zu dürfen. Aber weder er noch die beiden Gelehrten, welche in unserem Jahrhundert bereits Bedenken geäussert haben, Pischon und Kerker[4]), konnten ihren Dissensus durch einen soliden historischen Beweis stützen. Diesen hat, wie gesagt, erst vor 2 Jahren Tauler's Ordensgenosse, der Grazer Gelehrte Heinrich Seuse

1) Er „hoerete eine kleine stimme gar nohe bi ime und sach doch nút".

2) Mit dem Relativsatze; „den ich von deiner vernünftigen Lehre etc." (Hamberger, S. 39) fällt der Meister aus der Anrede der Engel an ihn in eine eigene Anrede an den „Mann".

3) A. a. O.

4) Citirt bei Denifle, a. a. O. S. 5.

Denifle, erbracht.[1]) Seine wichtigsten Gründe sind folgende:

Erstens war Tauler nicht Meister, d. h. Magister sacrae theologiae, denn weder findet sich sein Name in den Magisterlisten der dominikanischen Hauptfakultäten Köln und Paris, noch wird er von irgend einem Zeitgenossen so titulirt. In der sog. „deutschen Theologie“ heisst er einfach der Tauler, sonst auch Bruder, Vater oder Lector (= Lesemeister). Ja in einer seiner Predigten nach der Baseler Ausgabe zählt er sich ausdrücklich mit unter die „gemeinen kristenen menschen“ im Gegensatz zu den „lerern“ im spezifischen Sinne der Graduirten.

Zweitens kann Tauler unmöglich 1346—48 gewissermaassen grosse Ferien gehabt haben, da vielmehr der oben citirte[2]) Brief seines Freundes Heinrich von Nördlingen aus diesen Jahren ihn in eifriger Predigerwirksamkeit zeigt. Auch rühmt derselbe Korrespondent von Tauler, „er lebe nach der Wahrheit, die er lehre, so gänzlich als nur irgend ein Lehrer,“ während den „Meister“ gerade der pharisäische Zwiespalt zwischen seinem Wort und Wandel in jene Büssereinsamkeit treibt. Ferner tragen Tauler's Predigten zu keiner Zeit den Charakter, den der Meister nach jener Unterbrechung seiner Wirksamkeit abzustreifen gelobt: sie sind keine „Stückpredigten“ und enthalten nur ganz selten lateinische Worte.[3])

Drittens stimmen die Todeszeit und die Todesumstände des Meisters nicht mit denen Tauler's.[4])

1) A. a. O. in der Sammlung: „Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker“, herausgeg. von Ten Brink, Martin und Scherer, Strassburg, Trübner 1879.

2) S. 168 dieser Abhandlung.

3) Mit der Verlegenheitsauskunft Preger's, der 1346 als einen Schreibfehler für 1350 nimmt, brauchen wir uns bei dem S. 173, Anm. 3. erwähnten handschriftlichen Sachverhalt hier nicht weiter aufzuhalten. Vgl. übrigens oben S. 171. — Dass der Gertrudstag im Jahre 1348 nicht, wie im Meisterbuch vorausgesetzt wird, auf einen Samstag fiel, ist an sich ein nebensächlicher Umstand.

4) Vgl. oben S. 172 u. S. 184, Anm. 2. Sehr künstlich erklärt Schmidt, Nikolaus von Basel, S. 73 Anm. 27, die Angabe des Jahres 1357 für Tauler's Tod im „Bericht etc.“ aus der Absicht, Tauler's Person zu verstecken.

Viertens und fünftens hebt Denifle den Unterschied hervor, der zwischen dem Inhalt und Stil der unbezweifelten Predigten Tauler's und der im Meisterbuche enthaltenen besteht.[1]) Auf diesen Punkt wollen wir hier nicht näher eingehen; nur das wollen wir nochmals hervorheben, dass sich unter den Kanzelerzählungen des Meisters eine — noch dazu angeblich unter dem Beichtsiegel dem Meister anvertraute — skandalöse Ehebruchsgeschichte befindet[2]), während Tauler gerade auf diesem Gebiete die grösste Zartheit beweist. Hierher gehört noch eine Erwägung, die Denifle nicht angestellt hat. Sind der „Mann" des Meisterbuches und der Gottesfreund, der angeblich 1356 oder Anfang 1357 jenes apokalyptische Sendschreiben an Tauler erlässt[3]), als identisch zu betrachten, wie allgemein angenommen wird, und hätte somit Tauler seit 1346 mit dem Absender in dem intimsten Verhältniss gestanden, so würde er sich schwerlich lange vergeblich den Kopf über die Herkunft dieses Schreibens zerbrochen haben, wie doch unter demselben bemerkt ist. Hierzu hätte er aber auch (nach S. 184, Anm. 2) kaum Zeit gehabt.

Alle die Wunden aber, die hiermit der Annahme geschlagen worden sind, dass der „Meister" unseres Buches und Tauler identisch seien, werden in dem Augenblicke tödlich, in dem nachgewiesen wird, wie diese Annahme sich allmählich herausgebildet hat. Nun ist der ursprüngliche Titel der ältesten aus dem Jahre 1389 stammenden Handschrift[4]) unseres Buches (A), wie schon gesagt: des meisters buoch, und die ausdrücklich angestrebte Anonymität[5]) ist weder für den „Meister" noch den „Mann" darin irgendwie gelüftet. Nicht einmal für den Schauplatz der Erzählung findet sich eine Andeutung, und falls der

---

1) Denifle, S. 35—96.

2) In einigen Codd. verkürzt oder auch ganz weggelassen (Denifle, S. 49); so auch bei Hamberger.

3) S. oben S. 171.

4) Von C. Schmidt schon unter dem späteren Titel herausgegeben. Das Verzeichniss der Hdschr. bei Denifle, S. 97.

5) S. oben S. 184.

Wohnsitz des „Mannes" — nach der gewöhnlichen Annahme[1]) die in diesem Stücke für uns hier noch ganz dahin gestellt bleiben muss — Basel wäre, so würde Tauler's Aufenthaltsort Strassburg nicht der Wohnort des „Meisters" sein können, da die Entfernung dieser beiden Städte blos auf 14—16 Meilen berechnet wurde, während im Meisterbuch eine solche von „wohl 30 Meilen" vorausgesetzt ist. Dass man übrigens um 1400 bei dem „Meister" auch noch gar nicht an Tauler dachte, beweist Denifle mit jener schon oben (S. 172) theilweise angeführten alten Notiz über Tauler's Gebresten, wonach er für jedes derselben 1 Jahr, im ganzen 6 Jahre, im Fegefeuer zubringen muss[2]), während des „Meisters" Schuld „sich auf Erden rächt", so dass er vom Todtenbette direkt ins Paradies versetzt werden kann.

Auch die Wolfenbüttler Handschrift von 1436 (D) identificirt den Meister noch nicht mit Tauler, bereitet aber allerdings diese Identifikation dadurch vor, dass sie erstens den Meister in der Ueberschrift als einen „grossen maister sant dominicus orden" bezeichnet, vielleicht weil dieser ja der Predigerorden ist, und zweitens unmittelbar darauf die Predigten des gleichfalls dem Dominikanerorden angehörigen „lerer" Tauler folgen lässt. Es findet also noch keine Personalunion statt, wohl aber Ordensbrüderschaft und Gemeinschaft der mystischen Richtung.

Ein weiterer Schritt geschah damit, dass eine Handschrift von 1458 (H) Tauler in einem abschliessenden Vers unter seinen Predigten als Meister bezeichnete: Hie hat meister Johannes tauler prediger ordens ler ein ende, got der herre sein heilig engel uns an unse tod sende.[3]) Dies beruhte auf der Zweideutigkeit der Benennung „lerer", welche in der vorher erwähnten Handschrift und ihrem Gefolge den allgemeinen Sinn eines Predigers, eines Lehrers des Evangeliums hat, daneben aber[4]) auch den speziellen eines

---

1) Schmidt, Nik. v. Basel, S. 73, Anm. 27.

2) Schmidt in Herzog's Real-Encykl. XV, 487, angeführt bei Denifle, S. 103.

3) Denifle, S. 104. 4) Vgl. oben S. 186.

Magisters oder Doktors der Theologie, also eines „meisters“ haben kann. So lag es der pietätvollen Verehrung sehr nahe, den bescheidenen Bruder und Lehrer unbewusst, gewissermaassen honoris caussa, zu promoviren.

War es aber einmal so weit gekommen, dass in demselben Manuskript unmittelbar hinter einander ein Fragment der Biographie eines grossen Meisters des Dominikanerordens und die Predigten des „maister Johannes tauler prediger ordens“ oder gar, wie ihn ein etwas späterer Codex nennt, des „grossen Lehrers, Meisters der heilgen Geschrift,“ standen, so müssten wir uns fast wundern, wenn diese beiden dominikanischen Meister nicht — gleichsam wie das Doppelbild unter dem Stereoskop — zu einer Gestalt zusammengeschaut worden wären. Ja, es erscheint uns als ein Zeichen verhältnissmässig grosser Behutsamkeit, wenn es im Leipziger Codex von 1486 nur heisst: „und ist mildigklichen zu gleuben, das diszer ist geweszen der begnad und irleucht lerer Bruder Johannes Tauler[1])“, und diese Hypothese durch eine Anzahl — wenn auch nach dem Obigen unzutreffender — Merkmale der Uebereinstimmung gestützt wird.

Diese Hypothese ist nun aber seit dem ersten Drucke von 1498 als selten angefochtenes Dogma in Gestalt der Ueberschrift „die hystorien des erwirdigen docters Johannis Thauleri“ aufrechten Hauptes durch beinahe 4 Jahrhunderte geschritten, bis eben Denifle erwiesen hat, dass der grosse „Mystiker“ zum Gegenstand einer unabsichtlichen „Mystifikation“ geworden ist. Tauler verliert, wie wir aus dem Obigen ersehen haben, Nichts, wenn das Band zwischen dem Meisterbuch und ihm zerschnitten wird. Wohl flösst uns die wahre Demuth, der unbefangene sittliche Ernst des „Meisters“, der auch aus Laienmunde die Wahrheit vernehmen will und sich der Führung einer Laienhand überlässt, wenn sich dieselbe bewährt hat, eine tiefe Achtung ein; auf der anderen Seite aber müssen wir mancher Ausstellung Recht geben, welche Denifle nicht nur bezüglich seines Talentes, sondern auch bezüglich seines Charakters macht. Freilich

1) Denifle, S. 106.

schrumpft durch Streichung dieser „Historie“ das urkundliche Material für Tauler's Leben gerade um seinen kompaktesten und epochemachendsten Bestandtheil zusammen; aber er lebt für uns doch in seiner reichen, wenn auch noch sehr zu sichtenden geistigen Hinterlassenschaft, und so klingt es nicht so gar untröstlich, wenn wir im Hinblick auf ein paar unhaltbare Geschichtsdata mit Paulus sprechen müssen: „*εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα . ., ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν.*“

Zu den Acten des Petrus und Andreas.

Von

R. A. Lipsius.

In der Zeitschrift für Kirchengeschichte 1882 S. 506 ff. hat Herr Prof. Bonwetsch in Dorpat Mittheilung von einer altslavischen Uebersetzung der im griechischen Originale bisher nur fragmentarisch in cod. Barocc. 180 aufgefundenen *Πράξεις Πέτρου καὶ Ἀνδρέου* (bei Tischendorf apocalypses apocr. p. 161—167) gemacht (herausgegeben von Tichonrawow in den russischen Denkmälern der apokryphischen Literatur, Band II, Nr. 2). Zugleich hat er die bei Tischendorf fehlenden Stücke in einer deutschen Uebersetzung publicirt. Entgangen ist ihm aber, dass das ganze Stück bereits seit länger als zehn Jahren in englischer Uebersetzung aus dem Aethiopischen gedruckt ist. Es findet sich bei S. C. Malan, The Conflicts of the holy Apostles ... translated from an Ethiopic MS. London 1871 S. 221—229. Nur ist hier der Apostel Andreas mit Judas oder Thaddäus vertauscht und an die Stelle der bei Tischendorf S. 161, Z. 23—162, 16 gedruckten Einleitung eine neue auf die Sendung des Thaddäus nach Syrien bezügliche getreten. Dieselbe erzählt ganz kurz, dass bei der Aposteltheilung auf dem Oelberge Thaddäus das Loos erhielt, nach Syrien zu gehen und auf seine Bitte von Petrus nach seiner Missionsprovinz begleitet wird. Hieran schliesst sich sofort der Text bei Tischendorf S. 162, 17. Eine Vergleichung der äthiopischen und der altslavischen Uebersetzung zeigt alsbald eine wesentliche Uebereinstimmung der verschiedenen Texte.

Der redende Löwe bei Commodian.

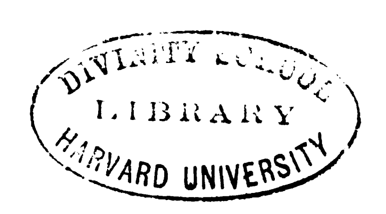
Von

R. A. Lipsius.

In dem neuaufgefundenen Carmen Apologeticum Commodian's (herausgegeben von Pitra Spicileg. Solesm. I, darnach von Rönsch, Zeitschr. für die histor. Theologie 1872, 163 ff. und von Ludwig, Leipzig 1877) lesen wir V. 617–621 folgende Worte:

617 Et quidquid voluerit, faciet ut muta loquantur
Et Balaam caedenti asinam suam colloqui fecit
Et canem, ut Simoni diceret clamavit [l. clamatus] a Petro
620 Paulo praedicanti dicerent ut multi [l. muti] de illo
Leonem populo fecit loqui voce divina.

Schon Pitra hat (prolegg. p. XXII) die Ansicht ausgesprochen, dass hier in den beiden letzten Versen auf die acta Pauli et Theclae Bezug genommen sei. In diesem Falle liegt die Annahme nahe, dass die Erzählung von dem redenden Löwen sich auf die Löwin bezieht, auf welcher Thekla ins Amphitheater reitet. Aber auch in anderen *περίοδοι Παύλου* war von einem Löwen die Rede, der im Amphitheater auf den Apostel losgelassen wurde, sich aber zu seinen Füssen legte (vgl. Nicephor. H. E. II, 25). Die Scene spielt in Ephesos. Da in der Erzählung, auf welche Commodian Bezug nimmt, das Wunder mit dem Löwen sich auf Anlass der Predigt des Paulus zugetragen haben soll, so liegt es näher, hier an den Vorfall zu Ephesos als an die Geschichte der Thekla zu denken. Den Anlass zu jener Erzählung gab natürlich 1. Kor. 15, 32.



Sendschreiben an Herrn Professor W. Herrmann in Marburg.

Von

A. Krauss
in Strassburg.

Hochgeehrter Herr!

Erst jetzt gestatten es mir meine Studien und meine amtlichen Verpflichtungen Ihr Buch „die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" einer genaueren Würdigung zu unterziehen. Es kann Ihnen ja nicht unangenehm sein, dass dasselbe wieder in den Vordergrund der Diskussion gerückt wird, auch nachdem der Reiz der Neuheit verschwunden ist. Ob Ihnen die Besprechung, die ich demselben widmen will, genehm sei, ist eine andere Frage. Sie werden vielleicht finden, dass ich, nachdem ich so lange geschwiegen, auch weiter noch hätte schweigen können. Aber ich kann nun einmal nicht anders. Ihr Buch hat es mir angethan. Ich finde in demselben eine Aufgabe in Angriff genommen, welche mich anspricht, und eine Ausführung, welche meinen lebhaftesten Widerspruch herausfordert.

Lassen Sie mich zuerst in grossen, allgemeinen Zügen den Gedankengang Ihres Buches darstellen. Ich möchte denselben folgendermaassen skizziren:

Wissenschaft im eigentlichen Sinne, nämlich als theoretisches Erkennen wissbarer Gegenstände, giebt es nur in Bezug auf die als räumlich existirende der Erfahrung wahrnehmbare Materie. Der Mensch fühlt sich aber als ein wollendes und in seinem Wollen selbstgewisses Wesen. Dieses Wesen ist die Grenze für das theoretische Erkennen. Es erhebt sich über das Wissbare und ist nichts desto

weniger seiner Existenz und seiner Berechtigung gewiss. Im Sittengesetz erfasst sich der Mensch als Persönlichkeit, und die Persönlichkeit weiss sich selber werthvoll vermöge des Sittengesetzes, dessen Inhalt die Persönlichkeit selber ist. Der sittliche Menschengeist aber besitzt das Verständniss für die Religion, in der sich der Mensch in Demjenigen, was er sein will, von Gott abhängig weiss. Das Christenthum steigert unter allen Religionen das Selbstgefühl des Menschen der Welt gegenüber am Meisten. Es ist aber durchaus an die Person Jesu Christi gebunden und erweist sich als Offenbarung Gottes an die Menschen. Die Selbstgewissheit der Person ist zwar die praktische Voraussetzung jeder Wissenschaft; aber nur die Theologie ist berufen, den Grund dieser praktischen Voraussetzung aufzuzeigen. Darum kann auch nur auf Grund der praktischen christlichen Religion eine einheitliche Weltauffassung stattfinden, aber auch so nur als eine ihres praktischen Endzieles bewusste, nicht als eine von metaphysischer Art und von theoretischer, in strengem Sinn wissenschaftlicher Gültigkeit.

Ich bin nun allerdings nicht ganz sicher, dass ich Ihre Meinung vollständig getroffen; denn ich muss Ihnen gleich gestehen, dass mir das Lesen Ihres Buches grosse philologische Schwierigkeiten bereitet und meine logische Schulung mitunter auf harte Proben gestellt hat. Nicht alle schwierigen Stellen, aber doch einige derselben möchte ich mir erlauben, zur Besprechung vorzulegen.

Mein früherer Kollege, Ihr Amtsvorgänger in Marburg, Professor Heppe, arbeitete in seiner Dogmatik und Ethik gar viel mit dem Begriff der Person. Bei Ihnen scheint aber noch viel mehr Alles persönlich zu werden. Nun muss ich gestehen, dass Ihre Definition von Person mir nicht recht fassbar ist. Sie schreiben S. 40: „Wir nennen den Menschen, sofern er nicht nur Bewusstsein hat, sondern in seinem Gefühle Werthe empfindet und in seinem Willen das Vermögen zu besitzen glaubt, vorgestellte Werthe zu realisiren, Person.“ Ich kann mir nicht helfen, eine so kaufmännische Definition hätte ich nicht erwartet. „Werth“ ist das Korrelat von „Tausch“. Ein Ding oder eine Sache hat

so viel Werth, als es resp. als sie zur Erreichung eines Zweckes dienlich ist, wesshalb aller Werth an Tauschobjekten gemessen werden kann. Wer vor Gott Werth beansprucht, steht auf kaufmännischem Fusse mit Gott. In der Religion, d. h. in den Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen findet der Werthbegriff absolut keine Stätte. Es würde die tiefste Korruption des religiösen Bewusstseins aussprechen, wenn wir diesen Begriff hier anwenden wollten. Aber auch im sittlichen Gebiet, das die Beziehungen des Menschen zur Welt umfasst, werden wir den Werthbegriff nur anwenden, wenn wir relative, durch einen höheren Begriff messbare Grössen ausdrücken wollen. Um des Menschen als sittlichen Wesens eigenthümliche Stellung gegenüber allem Zweckdienlichen zu bezeichnen, gebrauchen wir doch nicht den Ausdruck „Werth“; sondern wir sprechen von des Menschen „Würde“. Die Würde drückt die innere Vorzüglichkeit absolut aus, der Werth hingegen nur unsere Schätzung, die aus der Vergleichung mit anderen ebenfalls schätzbaren Objekten entspringt. Ganz richtig legen Sie allen Demjenigen, was auf unserem Willen beruht, nur Werth bei; denn alles Solches ist der Endlichkeit entsprungen, kann sich nur auf Endliches beziehen und besitzt also auch nur einen höheren oder geringeren Werth. Die Wissenschaft aber hat an sich Würde. Sie ist Erkennen um des Erkennens willen. Zwar kann sie auch verwerthet werden, wenn nämlich (S. 47) „die Person das Erkennen als Mittel für ihre Zwecke verbraucht“. Dies geschieht legitimer Weise in der Industrie, in der Politik, in aller sogenannten angewandten Wissenschaft. Wenn Sie aber S. 63 behaupten: „Somit entsprechen auch diejenigen Deutungen des Dinges an sich, welche die Aufgabe der auf Einheit der Welterkenntniss gerichteten Wissenschaft ausdrücken, einem Gefühl für ihren Werth“, so setzen Sie diese Wissenschaft auf den Rang eines blossen Mittels herab und entziehen ihr somit die Würde.

Eines jeden Menschen persönliche praktischen Bedürfnisse werden zwar in der Regel von ihm selber für die Hauptsache in der Welt angesehen; aber man hielt bisher trotzdem dafür, dass das Recht eines Bedürfnisses erst durch

den Zusammenhang mit der allgemeinen Vernunft der Dinge nachzuweisen sei. Gerade die persönlich uninteressirte Weltauffassung sollte den besten Weg anzeigen, um zu erforschen, was richtige, d. h. zulässige Interessen seien und was nicht. Allerdings giebt es viele Theologen in Augustin's Bahnen, der das Glück als obersten Begriff aufstellte und nur wahres und falsches Glück als den schliesslichen Unterschied zwischen den beiden einander entgegenstehenden Weltansichten herausbekam. Aber welche innere Zuversicht werden wir zu Behauptungen haben können, welche sich nur darauf gründen, dass, wenn sie wahr sind, wir unsere Rechnung dabei am Besten finden? Werthvoll mögen sie uns erscheinen; Würde besitzen sie nicht, und Autorität können sie darum allerdings nur gleichgestimmten Seelen gegenüber haben; denn in sich selbst sind sie werthlos, nur für unsere Wünsche von Werth. Sie schreiben S. 86: „Wenn ich ein Weltganzes vorzustellen suche, weil ich die Vielheit der Dinge in einem niemals fehlenden gesetzlichen Zusammenhang begreifen will, so begebe ich mich auf den Weg der Metaphysik. Wenn ich ein Weltganzes vorzustellen suche, weil ich mich als meines höchsten Gutes bewusste Person in der Vielheit der Dinge nicht verlieren will, so erhalte ich den Antrieb zum religiösen Glauben.“ Sollte es Ihnen wirklich Ernst damit sein, dass die Religion nur auf diesem egoistischen Antriebe beruhe, dass sie nur für das Individuum von Werth, an sich aber würdelos sei?

Wie immer die Religion psychologisch oder metaphysisch oder moralisch erklärt werden mag, darin stimmen doch wohl sonst alle mit ihr Vertrauten überein, dass der Fromme, durch seine eigene Unzulänglichkeit auf ein Höheres, in welchem er gründe, hingewiesen, zwar gegen das Aufgehen des eigenen Selbst in einem beliebigen anderen Einzelnen protestirt, aber um so demüthiger die Gesammtführung der Geschicke aller Einzelwesen als höchste Weisheit und als vollberechtigte Macht anerkennt und sich ihr unterwirft. „Wie Du mich führst und führen wirst, so will ich gern mitgehen.“ Nicht die Behauptung des eigenen Selbst gegen die Welt, sondern die Unterordnung unter die

Allmacht ist der Grundzug der Frömmigkeit, die, je reiner sie sich darstellt, um so weniger mit der Welt zu schaffen hat und um so mehr zu Dem, was sie als über der Welt stehend glaubt, hinflieht. Sie freilich behaupten S. 127: „Je genauer der aristotelische Begriff der letzten Ursache darauf berechnet ist, diese Welt in ihrer erfahrungsmässigen Wirklichkeit abschliessend zu erklären, destoweniger ist er geeignet, dem Menschen das Wesen darzustellen, nach dem er erst verlangt, wenn ihn seine Zwecke über das Gegebene hinausweisen.“ Ueber den aristotelischen Begriff der letzten Ursache will ich nicht mit Ihnen streiten, obschon ich aus Dem, was Sie darüber sagen, eher zu dem entgegengesetzten Schlusse geführt würde. Aber dagegen protestire ich, dass der Mensch erst durch seine Zwecke und deren Richtung zu Gott hingeführt werde. Leider ist allerdings unsere Religiosität, dieweil wir allesammt Sünder sind, niemals ganz frei von persönlichem Interesse. Aber je energischer fromm wir sind, desto reiner erhält sich unsere Frömmigkeit von aller Einmischung von Zwecken, ich meine von allen solchen Zwecken, welche irgend etwas Anderes beabsichtigen, als nur schlechthin die Vereinigung mit Gott. Nicht irgend welche Zwecke weisen uns auf Gott hin; sondern die Endlichkeit selbst, unser Bedingtsein lässt uns keine Ruhe, bis wir Ruhe gefünden haben im Unendlichen, Ewigen und Unbedingten. Sie sagen wohl, dass wir als Naturwesen über der Natur stehen, erfahren wir dadurch, dass wir uns Zwecke setzen können, also vermittelst unseres moralischen Lebens. Gewiss. Aber nicht um Dessen willen, dass wir dem Sittengesetz unterworfen sind und uns Zwecke setzen, sondern um Dessen willen, dass wir, ob auch in der sinnlichen Natur lebend, doch nicht dieser allein angehören, haben wir Religion und bedürfen wir des über die Natur Hinausgehenden. Unser sittliches Wesen ist nur nach einer einzelnen Richtung hin der Erweis unseres Stehens über der Natur; die Vernunft oder, wenn Sie lieber wollen, der Drang nach wissenschaftlicher Erkenntniss des Alls und der einzelnen Dinge ist für dieses unser übersinnliches Wesen ganz eben so Beweis. Darum ist

uns aber auch die Vernunft ganz eben so Anlass zum Glauben an Gott wie unsere moralische Anlage; beide aber, Vernunft und Sittengesetz, bezeugen uns nur unsere Doppelseitigkeit als sinnlich-geistige Wesen, sind aber nicht getrennt von einander Ursache unseres Glaubens an Gott. Wir haben diesen Glauben als zwar endliche, aber Nichts desto weniger geistige Wesen, als Wesen, welche in der sinnenfälligen Natur leben und über dieselbe sich erhaben wissen. Jedermann wird Ihnen sagen, dass er sich zwar auch vermöge des sittlichen Bewusstseins, aber nicht minder um der in ihm vorhandenen Vernunft willen in dieser Doppelstellung weiss, und Sie selber müssen S. 89 zugestehen: „Ohne ein Analogon der Metaphysik lässt sich ein Menschendasein allerdings nicht denken.“ Sollte Sie Dies nicht zur Einsicht führen, dass „die Persönlichkeit“ des Menschen noch durch etwas Anderes als nur durch das Sittengesetz und die Freiheit zu bestimmen sei, dass was immer und immer wiederkehrt wohl im Wesen des Menschen selber begründet sein möchte und darum auch in die Definition desselben aufgenommen werden müsse?

Auf die Definition des Begriffes „Persönlichkeit“ kommt in unseren Verhandlungen, wenn auch nicht Alles, so doch sehr viel an. Nun kann ich diesen Begriff unter allen Umständen nur auf begränztes Bewusstsein und beschränkten Willen beziehen. Denn Persönlichkeit begegnet mir nur in Menschen, so dass ich diesen Begriff ganz eigentlich gebrauche, um das Menschliche vom Ueber- und vom Unter-Menschlichen zu unterscheiden. Eben desshalb kann ich in der Religion auch keine Garantie der Persönlichkeit erblicken; denn was ich als Gott glaube, ist doch nicht bloss des Menschen, sondern aller Welt Schöpfer, und „seine Barmherzigkeit erstreckt sich über alle seine Werke.“ Nicht als Person, sondern als Geschöpf weiss ich mich in Gottes Hand geborgen. Mein Glück ist die Drangabe meiner Persönlichkeit an den Willen Gottes, auf die Gefahr hin, dass sie in demselben untergehe, mit der Möglichkeit, dass sie verklärt und vervollkommnet werde. An allem Persönlichen haftet so viel Endlichkeit, dass ihm das Recht der Garantie nur als Gnade werden kann.

Sie werden entgegnen, meine Behauptungen seien nur Behauptungen, Ihre eigenen Deduktionen ständen dagegen in einem festen Zusammenhange und gründeten sich auf klare Einsichten in das Wesen des Sittlichen und dessen Verhältniss sowohl zum Erkennen als auch zur menschlichen Persönlichkeit überhaupt. S. 137 geben Sie mit aller Präcision folgende Definition: „Unter dem Sittlichen verstehen wir eine Nothwendigkeit am Wollen.“ (Eine andere Definition über diesen Begriff ist mir in Ihrem Buche nicht aufgestossen; auch reisse ich diesen Satz nicht aus dem Zusammenhange heraus; denn Sie stellen ihn selber beinahe in Paragraphenform an die Spitze einer grösseren Exposition über das Verhältniss, in welchem das Sittliche zur Religion, speciell zur christlichen stehe.) Lassen Sie mich diese Definition genauer ansehen.

Für's Erste identificiren Sie das Sittliche mit einer Nothwendigkeit, aber nicht etwa schlechthin mit dem Nothwendigen, sondern nur mit „einer“ Nothwendigkeit. Und zwar betrifft diese Nothwendigkeit auch wiederum nicht das ganze Gebiet, von welchem sie ausgesagt wird; sondern sie ist nur „an“ demselben. „Eine Nothwendigkeit am Wollen“, nicht „des Wollens“. Also fällt das Wollen, nur sofern es mit dieser Nothwendigkeit behaftet ist, unter den Begriff des Sittlichen. Es kann aber auch andere Nothwendigkeiten geben, welche nicht „das Sittliche“ sind; denn dieses ist nur „eine“ Nothwendigkeit am Wollen. Auch ist das ganze Gebiet, welches nicht „Wollen“ ist, vom Sittlichen ausgeschlossen. Wie verhält es sich mit den Produkten des Wollens, mit Dem, was man sonst die sittlichen Güter nannte, wie mit den Tugenden? Nach Ihrer Definition ist Dies alles dem Sittlichen entrückt; es ist nicht am Wollen.

Sollte es Silbenstecherei sein, wenn ich Sie auch noch fragte, wie Sie dazu kommen, S. 140 zu schreiben: „Es giebt in der Handlung nur ein Moment, welches jene Gleichartigkeit unterbricht.“ (Jedermann erwartet nun, dass als dieses Moment, das ja als ein handelndes eingeführt wird, auch ein Thun, ein Geschehen, ein Ereigniss genannt werde. Statt Dessen fahren Sie fort:)“ Das ist der Standpunkt, den das

handelnde Subjekt selbst in dem Werthurtheil einnimmt, welches mit der bestimmten Richtung des Willens bei der Handlung verbunden ist.“ Also ein Standpunkt ist das Moment, welches unterbrechend wirkt? Ich kann hiermit absolut keinen Gedanken verbinden. Sie sagen weiter: „Dieser Standpunkt wird dadurch ermöglichet, dass das Subjekt im Gefühl der Lust und Unlust ein Mittel besitzt, eine Ordnung der Werthe herzustellen, welche etwas ganz Anderes besagt als die Ordnung der Werthe im Bewusstsein.“ Ich gebe zu, dass Sie hiermit noch nicht behauptet haben, diese Ordnung nach Lust und Unlust sei ohne Weiteres die richtige. Aber Sie behaupten, dass „die inneren Verhältnisse in einem solchen Werthurtheile und die Mittel des theoretischen Erkennens völlig inkommensurabel“ seien. Und damit behaupten Sie indirekt die Unmöglichkeit, das Sittliche vernünftig und im Einklang mit der Wissenschaft zu kontroliren. Doch aber soll das Sittliche nicht blosse Willkür sein. S. 151: „Ein solches Gesetz kann nun das Sittliche nur dann sein, wenn die Person gerade in ihrem Selbstseinwollen gezwungen ist, sich ihm zu unterwerfen.“ Also ist das Sittliche ein Gesetz. Oben nannten Sie es eine Nothwendigkeit am Wollen. Gehe ich zu weit, wenn ich daraus schliesse, dass Sie das Sittliche nur unter der Form der Pflicht aufzufassen vermögen, und wenn ich Ihren Standtpunkt als einen hinter den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ zurückgebliebenen bezeichne?

Sittlichkeit und Sittengesetz identificiren Sie so häufig, dass ich nicht alle hierauf bezüglichen Stellen anführen mag. Dagegen kann ich nicht umhin, folgende Worte hier wiederzugeben, die Sie S. 166 aussprechen: „Das unbedingte Gesetz für das Wollen giebt der Person das Mittel, ihren Anspruch auf ein von der Natur unterschiedenes Leben vor sich selbst zu rechtfertigen. Die Person, welche ihr eigenthümliches Leben festhalten und erhöhen will, muss das Sittengesetz denken. Dieser Zusammenhang des Sittengesetzes mit dem persönlichen Leben lässt zugleich das Verhältniss des Sittlichen zur Religion deutlich hervortreten. Ich werde daher Dreierlei beweisen: erstens, dass Kant

jenen Gedanken lehrt, und dass er damit die einzige mögliche Begründung des Sittengesetzes liefert, zweitens, dass in dieser unumgänglichen Beziehung des Sittengesetzes auf persönliches Leben für die Religion die Möglichkeit angedeutet ist, sich über die Stufe der Naturreligion zu erheben und sich eine festere Begründung zu verschaffen, als der Hinweis auf die Energie oder die Unerklärlichkeit religiöser Gefühle gewähren kann, drittens, dass zwar nicht das Sittliche auf der Religion ruht, dass aber die persönliche Aneignung des Sittlichen oder die Sittlichkeit sich nothwendig vollzieht in der Form einer religiösen Welterklärung."

Hiegegen bemerke ich, dass das Erste nur für Solche von Werth sein kann, welche das Sittliche lediglich in der Form von Gesetz und Pflicht kennen, dass das Zweite nicht bestritten werden soll, aber uns auch nicht über die gesetzliche Stufe der Religion hinausführt und dass dem Dritten die Ansicht zu Grunde liegt, die Religion wende sich vorzugsweise an den Willen, während sie ihr eigenthümliches Gebiet besitzt, das zwar allerdings gegen den Willen nicht hermetisch verschlossen ist, aber eben so wenig auch gegen die Vernunft.

Ihre Beweisführungen aber laufen in dem Verhältniss zusammen, in welches Sie das Sittengesetz zur Persönlichkeit stellen, und hier gestehe ich nun ganz besonders mein Unvermögen ein, mich in Ihrem Gedankengang zurechtzufinden. S. 240 sagen Sie: „denn der Inhalt des Sittengesetzes war ja Persönlichkeit, von der Natur unterschiedenes, weil von ihr unabhängiges Selbst." Mir will es nicht in den Kopf hinein, dass der Inhalt eines Gesetzes[1]) etwas Anderes sein könne als eine Vorschrift. Ich müsste eine ganz neue Logik und Grammatik erfinden, wenn ich einen Begriff als Inhalt eines Gesetzes mir vorzustellen hätte. Ein Begriff, z. B. die Persönlichkeit, ist entweder das Objekt, über welches das Gesetz Etwas gebietet resp. verbietet, oder das Subjekt, an welches es sich wendet. Ein Gesetz selber ist eine Formel, welche uns in Form einer Vorschrift eine Pflicht zum Bewusstsein bringt. Dass ich aber hiermit nicht etwa bloss

1) Nämlich eines Sittengesetzes.

eine einzelne Ihnen nur so entschlüpfte Aeusserung kritisire, beweist der Ausspruch S. 179: „Also der autonome Wille ist selbst Nichts weiter als ein besonderer Ausdruck für den Inhalt des Sittengesetzes.“ Hier stellen Sie ebenfalls nur einen einzelnen Begriff als Inhalt eines Gesetzes auf. Was ein Gesetz zu einem Gesetze macht, ist die Verbindung eines Begriffes mit einem andern Begriff in Form einer Vorschrift. Haben wir aber bloss einen Begriff vor uns, so haben wir auch noch gar keine Möglichkeit, zu einem Urtheile zu gelangen. Sie sind allerdings vor Missdeutungen geschützt; denn Sie haben nur geheimnissvoll einen Ausspruch gethan, aus welchem weder mit bösem noch mit gutem Willen überhaupt ein Gedanke entnommen werden kann.

Sollten Sie aber, was ich im Hinblick auf S. 240 kaum voraussetzen kann, „autonomer Wille“ nur in etwas unbehülflicher Weise statt „Autonomie des Willens“ gesagt haben, so ergäbe sich allerdings wenigstens ein Urtheil anstatt bloss eines Begriffes als Inhalt des Gesetzes; aber Sie werden zugeben müssen, dass das Urtheil: der Wille ist autonom, doch ein sehr magerer Inhalt ist für das Sittengesetz. Materiell ist damit gar Nichts bestimmt. Wir treiben uns in dem leersten Formalismus herum. Der eigentliche Inhalt des Sittengesetzes, nämlich die positiven Erklärungen über das, was, weil gut, darum Pflicht, und über das, was, weil böse, darum verboten ist, bleibt gänzlich unberührt. Nur flüchtig berühre ich das Wort S. 183: „Die Freiheit ist überhaupt nicht als psychische Funktion zu verstehen.“ Ich kann mir nicht vorstellen, dass Sie es für möglich hielten, ein ernsthafter Theologe oder Philosoph werde die Freiheit eine psychische Funktion nennen. Eine Funktion ist eine Handlung. Wird Jemand im Ernste die Freiheit als eine Handlung der Seele bezeichnen? Wesshalb also eine solche Verwahrung! Auch nur den Gedanken zu fassen, dass die Freiheit als eine Funktion könnte betrachtet werden, dürfte doch wohl nur da möglich sein, wo man auch einen „Standpunkt“ als „ein Moment, welches unterbrechend wirken kann“ zu bezeichnen vermag.

Ihre Behauptungen über das Sittengesetz bieten mir aber immer noch weiteren Stoff zu Fragen. S. 251: „Als

Person, die nicht zur Sache erniedrigt werden darf, steht uns der Mensch nur dann gegenüber, wenn wir den Endzweck in ihm anerkennen, wenn wir ihm die Ueberzeugung entgegentragen, dass auch in ihm das Sittengesetz der Daseinsgrund seines persönlichen Lebens ist und die Form, in welcher es vollendet wird.“ Daseinsgrund nun ist entweder der Stoff, aus welchem Etwas gemacht, oder der Zweck, um dessen willen es vorhanden ist. Im ersteren Sinne können Sie das Sittengesetz nicht zum Daseinsgrunde des persönlichen Lebens erheben. Ersteres ist doch nicht der Stoff, aus welchem das persönliche Leben besteht. Sollte nun das Sittengesetz der Zweck dieses Lebens sein? Aber nach Ihren früheren Behauptungen ist doch der Wille autonom, d. h. er ist selber der Schöpfer des Sittengesetzes. Wir verbinden doch wohl auch nach Ihrem Wunsche mit den Worten den Sinn, welcher denselben rechtmässig zukommt, also mit dem Worte. Autonomie den Sinn der eigenen, selbstherrlichen Gesetzgebung. Freilich denken wir beim autonomen Willen nicht an diesen oder jenen einzelnen Menschen, sondern an den Menschen schlechthin. Immerhin aber haben wir den Menschen, sofern er autonom ist, als Gesetzgeber. Das Sittengesetz wird vom Menschen erlassen. Also einerseits ist der Mensch autonom, d. h. der Gesetzgeber; andererseits ist das Sittengesetz der Endzweck unseres persönlichen Daseins. Wir sind vorhanden, um das Sittengesetz zu erlassen. Sind wir nun durch uns selbst vorhanden, um diesen hohen Zweck zu erfüllen? Oder sind wir dazu geschaffen? Oder hat es sich von Ungefähr so gemacht, dass wir diesen Zweck zu erreichen haben? Das Trilemma ist vollständig und umfasst wohl alle Möglichkeiten. Im ersten Fall prädiciren Sie vom Menschen die *aseitas* und machen ihn recht eigentlich zu Gott. Im zweiten Falle ist der eigentliche Nomothet doch nicht der Mensch, sondern ein Schöpfer, welcher dem Menschen nur die Aufgabe stellt, von sich aus hinter seine Absichten zu kommen und seinen, nämlich des Schöpfers Willen sich anzueignen, was aber wohl durch Forschung besser als durch autonome Willenserklärungen geschieht. Im dritten Falle haben wir *pure pute* den fatalistischen Materialismus.

Mit der Natur wollen Sie sonst doch die Persönlichkeit des Menschen nicht zusammenbringen. Sie schreiben S. 207: „Nun ist am Menschen nur Eins durch Natursachen schlechterdings unmöglich; das ist die Persönlichkeit selbst, welche ja nicht als empirisches Datum vorliegt, sondern in subjektiver Ueberzeugung als wirklich gesetzt wird.“ Ihre Vorliebe für die Partikel „an“ kennen wir schon. Wir wundern uns also auch nicht darüber, dass die Persönlichkeit „am“ Menschen möglich oder unmöglich sei. Aber legen wir Ihre Worte grammatikalisch aus, so sagen Sie: Das Einzige was am Menschen unmöglich ist, weil Natursachen schlechterdings verhindernd in den Weg treten, das ist die Persönlichkeit, mit anderen Worten: Persönlichkeit ist schlechterdings ein Wahnbegriff. Sollte das wirklich Ihre Ansicht sein? Und doch sagen Sie es so deutlich, als man sich nur in deutscher Sprache ausdrücken kann; denn jede andere Interpretation mag vielleicht eine wohlwollende sein; aber grammatikalisch wäre sie nicht berechtigt. — Ausserdem behaupten Sie auch noch, die Persönlichkeit sei kein empirisches Datum. Ich bitte Sie, was ist sie denn? Sie kann, wenn sie uns nicht in der Erfahrung gegeben ist, nur eine logische oder metaphysische Abstraktion, ein wissenschaftlicher Hülfsbegriff oder eine Illusion sein. Aber missverstehen Sie mich nicht, wenn ich von Abstraktionen und Hülfsbegriffen spreche. Nur Dasjenige wozu mich die sonst unmögliche Erklärung der Erfahrung, der empirischen Daten treibt, ist ein erlaubter Hülfsbegriff. Die Wissenschaft, heisse sie nun Religionswissenschaft oder Moral oder Naturwissenschaft oder wie immer, hat es immer nur mit empirischen Daten zu thun. Meinen Sie etwa die Persönlichkeit sei nur in dem Sinne empirisches Datum, wie für den Kunsthistoriker ein antikes Medusenhaupt oder für den Literarhistoriker der Goethe'sche Euphorion ein solches ist? d. h. ein freies Gebilde der Phantasie? Ich denke, Sie halten doch die Persönlichkeit für etwas reell Existirendes. Dann können Sie auch nur durch Erfahrung von ihr Kunde haben. Dann ist sie ein empirisches Datum für Sie. Oder sollten Sie — doch nein, das darf ich Ihnen nicht zutrauen, dass Sie nur

Materielles für Wirkliches halten, dass Sie dem Geistigen die Realität absprechen, dass Sie von keiner Erfahrung etwas wissen wollen, als von materieller. Sie bezeugen ja zu oft in Ihrem Buche, dass Sie an Uebersinnliches glauben, und wie könnten wir eine Realität behaupten wollen, welche für uns kein empirisches Datum wäre? wie dürfte ich bei Ihnen voraussetzen, dass Sie nicht zu unterscheiden wissen zwischen sinnenfälligen Wahrnehmungen und empirischen Daten, zwischen materialistischer Weltansicht, die nur an sinnliche Erfahrung glaubt, und einer Wissenschaft, welche auch vom Geiste als einer Erfahrungsthatsache weiss! Sie wissen so gut wie ich, dass der Materialismus als Weltansicht gerade darin besteht, dass er jeder andern als materiellen Empirie die Realität abstreitet. Was wir erfahren haben, resp. aus der Erfahrung kennen, das ist ein empirisches Datum. Nicht wahr? Und was wir nicht aus eigener Erfahrung kennen, das können wir als etwas Vorhandenes, Seiendes, nicht bloss Eingebildetes doch nur dann glauben, wenn andere glaubwürdige Menschen uns von dieser Realität Zeugniss geben. Ihre eigene Persönlichkeit nehmen Sie doch nicht bloss auf die Aussage anderer Leute hin an. Oder ist Ihre Persönlichkeit für Sie kein real Existirendes, nur eine Einbildung? Ich denke, ich irre mich nicht, wenn ich behaupte, sie sei Ihnen doch ein empirisches Datum.

Eben darum, weil wir es in Religion und Sittlichkeit auch mit empirischen Daten zu thun haben, vermögen sie uns auch reales Erkennen zu gewähren, aber freilich nur unter der Bedingung, dass in der Religion nicht bloss ein Gottesbegriff oder eine Vorstellung von Gott, sondern der lebendige Gott selbst mit den Menschen in Verkehr steht, und dass die Sittlicheit auf objektiven Verhältnissen beruht, welche unabhängig von des Menschen Gesetzgebung vorhanden sind. Dies ist die *conditio sine qua non.* Darum gründet allerdings alle Theologie im Glauben, d. h. in der Ueberzeugung von der empirischen Realität der Beziehung zu Gott und in der Voraussetzung, dass ein wirklicher Verkehr des Menschen mit Gott und Gottes mit den Menschen keine blosse Illusion sei, sondern Wahrheit sein könne. Ist solcher

reeller Verkehr zwischen Gott und den Menschen nicht wirklich, so ist alle Theologie Phantasterei, als welche sie denn auch konsequenter Weise von Denjenigen betrachtet wird, welche nur materielle Daten als empirische gelten lassen, d. h. von den Materialisten. Aber auch die Moral ist nur Menschenwitz, wenn sie keine bessere Begründung als nur in unserer Autonomie findet. Die Sittlichkeit jedoch verhält sich zu unserem Willen nicht so, dass ihre Ordnungen erst durch uns gesetzt würden. So wenig der Mensch die Naturgesetze macht, so wenig macht er das Sittengesetz. Die sittlichen Ordnungen sind vorhanden ohne unser Zuthun und können von uns nur auf dem mühsamen Wege umfassender statistischer Beobachtungen, richtiger Systematisirung und vernünftiger Schlussfolgerungen erforscht werden. Die besondere Schwierigkeit, die uns diese Arbeit bietet, besteht darin, dass die Ergebnisse der Forschung sich sofort zu Vorschriften formuliren, welche uns mitunter recht wenig munden, und welche der Mensch desshalb vielfach sich nicht überwinden mag anzuerkennen.

Wenden Sie hiegegen ein, was Sie S. 171 beistimmend von Kant behaupten, ihm würde ein Gesetz des Wollens, welches aus einer allgemeinen Vernunft erklärt wird, sich eben nicht als ein Sittengesetz, sondern als ein Naturgesetz dargestellt haben, so erlauben Sie mir zu bemerken, dass hier der Ausdruck „Naturgesetz“ schillert. Wir pflegen mit diesem Begriff den Begriff des Müssens zu verbinden. Ein Müssen kann allerdings in Bezug auf das Sittengesetz nicht stattfinden, sondern nur ein Sollen. Aber desshalb, weil ein Gesetz für das Wollen (so werden wir wohl richtiger sagen, statt Gesetz des Wollens, denn ein Gesetz des Wollens ist allerdings als ein psychologisches auch schlechthin ein Naturgesetz) aus einer allgemeinen Vernunft erklärt wird, ist auch noch nicht behauptet, dass dasselbe nicht übertreten werden könne; es ist nur damit behauptet, dass dieses Gesetz die Einheit der Welt nicht aufhebe, dass vielmehr der Nomothet und der Demiurg ein und derselbe Gott sei.

Da sehe ich aber, dass sie mich auf S. 355 verweisen, wo Sie sagen: „Für das Christenthum giebt es keinen iden-

tischen Grund der sittlichen Welt und der Natur. Denn die sittliche Welt ist als Selbstzweck Gottes in dem Schöpferwillen gesetzt, der die Natur als das Reich der Mittel schafft. Darin ist der christliche Supranaturalismus begründet, der uns nicht in der Natur, sondern in der sittlichen Persönlichkeit das Wahrhaftwirkliche suchen lässt.“ Wenn Sie hiermit nur den uralten, aber allerdings immer auf's Neue zu wiederholenden Gedanken ausdrücken wollen, dass der Christ alles Sichtbare nur als Mittel zu behandeln habe zur Erfüllung des göttlichen Willens, dessen Endzweck nicht die sichtbare Natur, sondern das unsichtbare Reich der Himmel ist, so wird Ihnen jeder Christ beistimmen. Aber Sie haben eine so schwierige Ausdrucksweise. Warum sagen Sie „identischen Grund“ und nicht „identischen Zweck“? Das Wort „Grund“ bleibt nun einmal doppelsinnig, und man muss recht wohlwollend lesen, um nicht den Gedanken in ihren Worten zu finden, die sittliche Welt und die Natur hätten nicht denselben Ursprung. Auf jeden Fall aber regt Ihre Behauptung, dass nicht in der Natur, sondern in der sittlichen Persönlichkeit das Wahrhaftwirkliche zu suchen sei, schwere Bedenken auf. Sie lassen in den vorangehenden Abschnitten das Erkennen sich nur auf die Natur beziehen und auf Naturobjekte. Dem entsprechend hätte es also das rein wissenschaftliche Erkennen gerade nicht mit dem Wahrhaftwirklichen zu thun, und was Wahrhaftwirkliches ist, das darf von uns nicht als Gegenstand des Erkennens betrachtet werden. Ja, Sie sagen sogar, dass nur Dasjenige das Wahrhaftwirkliche sei, was kein empirisches Datum Ihnen zufolge ist. Dem Wahrhaftwirklichen steht doch entweder das nur unwahrhaft Wirkliche oder das wahrhaft Unwirkliche, also der leere Schein oder das Nichts gegenüber. Sind Sie wirklich und in Wahrheit Doket in Hinsicht auf die Natur? — Wenn Sie aber doch das Reich der Mittel, die Natur, für den Selbstzweck Gottes (zwar auch nicht gerade ein glücklicher Ausdruck statt Endzweck oder letzten Zweck), die sittliche Welt, von demselben Schöpferwillen geschaffen sein lassen, welcher den Selbstzweck gesetzt hat, so bringen Sie Natur und sittliche Welt in einen höheren Zusammenhang, welcher

eine einheitliche Weltanschauung ermöglichet. So ganz ferne von einer Metaphysik möchte Dies aber doch nicht stehen, und auch Ihren Satz S. 100: „Man muss mit dem alten Wahn brechen, dass der Mensch seine Heiligthümer dadurch ehre und schütze, dass er sie mit der erkennbaren Natur in kontinuirliche Verbindung zu bringen sucht", möchten Sie schwerlich in vollem Umfang aufrecht erhalten. Wenn Sie Ihr Heiligthum als Zweck und die Natur als Reich der Mittel zusammenordnen, so scheint doch ein kontinuirlicher Zusammenhang zwischen beiden hergestellt zu sein. Denn Sie werden nicht leugnen wollen, dass die Mittel in einem sachlichen Zusammenhange zum Zwecke stehen, und dass das Kontinuirliche sich nicht bloss auf das Kausalitätsverhältniss oder auf die Reihenfolge erstreckt, sondern auch von teleologischem Zusammenhange gilt.

Die Persönlichkeit erscheint nach dem Ausspruche in Ihrem Buche, den ich so eben beleuchtet habe, als etwas in Gottes „Selbstzweck" Gesetztes, durch seinen Schöpferwillen Gewolltes. Sie denken über diesen Begriff so hoch, dass Sie sich sogar S. 204 zu dem Satze versteigen: „Das Wort, welches dem Menschen das Welträthsel löst, kann nicht anders lauten, als: Persönlichkeit." Zunächst begreife ich nicht recht, warum Sie hier „dem Menschen" gesperrt drucken lassen. Für wen sollte denn ein Welträthsel vorhanden, für wen eines zu lösen sein? Uns geht es doch Nichts an, was für die Engel oder was für die Thiere Welträthsel ist. Soll aber der Gedanke der sein, dass eben nur für den Menschen die Persönlichkeit das Welträthsel löse, so hiesse Dies ungefähr so Viel, als dass zwar die Persönlichkeit nicht die Lösung des Welträthsels sei, wohl aber eine solche für den Menschen repräsentire. Dabei kann man sich kaum der Erinnerung erwehren, dass sich die Schwarzen den guten Geist schwarz, den bösen Geist aber weiss vorstellen und die Weissen umgekehrt den Teufel schwarz malen. Für den Menschen die Lösung des Welträthsels in demjenigen Begriff zu suchen, welcher so ungefähr mit dem Begriff des Menschen selber äquipollent ist, führt doch nicht sehr weit von dem Satze ab, „dass der In-

halt und Gegenstand der Religion ein durchaus menschlicher, dass die göttliche Weisheit menschliche Weisheit, dass das Geheimniss der Theologie die Anthropologie, des absoluten Geistes der sogenannte endliche subjektive Geist sei." Vgl. Feuerbach Wesen des Christenthums 2. Aufl. S. 401.

Sie sagen S. 205: „Dagegen ist es trotz aller sonstigen Kultur ein Zeugniss von Rohheit, wenn der Mensch die Persönlichkeit zu erklären unternimmt, über die er sich nicht erheben, sondern zu der er erhoben werden soll." Ein empirisches Datum ist die Persönlichkeit nicht, und erklärt darf sie nicht werden. Welch mystisches Wesen ist es doch um die Persönlichkeit! Wir werden sogar, oder sollen wenigstens zu ihr erhoben werden. Also können wir selber nicht einmal uns zu ihr erheben. Sie müssen mir aber schon gestatten, dass ich gerade dunkeln Vorstellungen gegenüber eine unbezwingliche Neigung habe, denselben mit den Waffen der exakten Wissenschaft, d. h. also der Logik zu Leibe zu gehen.

Spricht man mir von Persönlichkeit, die ich nicht soll erklären dürfen, wenn ich kein roher Mensch sein will, so denke ich sofort, dass das Unpersönliche den Gegensatz zur Persönlichkeit bildet. Jeder Begriff fällt aber mit seinem konträren Gegensatz (unpersönlich ist ja nicht das kontradiktorische, sondern, als eine sachlich positive Aussage, nur das konträre Gegentheil von persönlich) unter einen beide unter sich schliessenden höheren Begriff. Als diesen würde ich den Begriff „Seiendes" vorschlagen. Also: persönlich Seiendes und unpersönlich Seiendes. Sobald wir aber verschiedenes Seiendes haben, so haben wir eben damit auch einzelnes Seiendes in unseren Vorstellungen, eben damit aber auch als Inbegriff all dieses einzelnen Seienden den Begriff Welt. Wir erklären hiermit die Persönlichkeit noch nicht; aber wir erkennen sie als ein Weltliches, als einen Theil der Welt, als zur Welt gehörig — immer, natürlich, vorausgesetzt, dass die Persönlichkeit kein Wahngebilde, keine poetische Fiktion, sondern etwas Wirkliches, meinetwegen Wahrhaftwirkliches sei. Der mystische Zauber, das geheimnissvolle Dunkel weicht damit doch sehr von dem

Begriffe der Persönlichkeit. Wären wir Materialisten, so müssten wir sie einfach in das Naturgebiet verweisen; aber da wir noch andere empirische Daten als nur materielle kennen, so werden wir es wohl wagen dürfen, von der Persönlichkeit zu urtheilen, sie weise, obschon sie der Natur angehöre, doch über die sinnenfällige Natur hinaus. (Hierbei sehen wir noch ganz davon ab, dass Persönlichkeit immer eine Beschränkung und eine Abgränzung gegen Gleichartiges ausdrückt und also auch immer ein Relatives ist.)

Für Sie dagegen ist die Persönlichkeit der höchste denkbare Begriff. S. 255: „Indem das Sittengesetz den ihm unterworfenen Willen als einen freien denken lehrt, bringt es uns zum Bewusstsein, dass wir über die Persönlichkeit hinaus nicht mehr fragen sollen; durch welches Andere ist sie möglich? In ihr hat die sittliche Person den letzten Grund alles Daseins, den einheitlichen Beziehungspunkt alles Wirklichen erreicht.“ Weiter behaupten Sie, man dürfe die sittliche Persönlichkeit sich nicht wie etwas objektiv Gegebenes gegenüberstellen und mit der Vielheit der Dinge zusammenfassen in einem vermeintlich höheren Gesichtspunkte. S. 256: „Indem wir dies thun, werfen wir uns ja auch in persönlicher Ueherzeugung auf ein Letztes, in welchem unser Denken zur Ruhe kommen soll und von welchem aus wir die dem persönlichen Leben unentbehrliche Einheit der Weltanschauung herzustellen suchen.“ Gewiss! und Sie konnten das Wesen und das Recht des religiösen Triebes nicht schöner beschreiben. Ja, eben die Unzulänglichkeit unseres persönlichen Lebens treibt uns immer und immer wieder zur religiösen Erfassung unser selbst und der ganzen Welt, der wir angehören und der wir doch nicht zur Beute werden sollen. Sie fahren jedoch fort: „Aber wir verschmähen damit zugleich denjenigen Abschluss, welchen uns das Sittengesetz gezeigt hat, und indem wir uns mit diesem in Konflikt setzen, bringen wir einen Zwiespalt in unsere Lebensanschauung, der nicht nur ein Kreuz für das Denken ist, sondern nach dem objektiven sittlichen Maassstab als unsittlich beurtheilt werden muss.“

Also auch noch unsittlich soll die Lebensanschauung

sein, welche nicht den menschlichen Willen zum Gesetzgeber macht, sondern als Gesetzgeber den Schöpfer der Natur anerkennt und sich damit bescheidet, wie die Naturgesetze so auch die sittlichen Ordnungen, denen wir unterthan sind, weil wir sie uns nicht selber geben, zu erforschen, kennen und erkennen zu lernen. Sie sind der treue Schüler Kant's bis zu dem Punkte, dass Sie nicht einmal religiöse Beweggründe für das Sittliche gelten lassen. S. 216: „Zweitens aber ist ein Handeln, welches aus der Dankbarkeit gegen Gott entspringt, nicht schon dadurch ein sittliches. Denn das sittliche Handeln ist dasjenige, in welchem der freie Wille seinem eigenen Gesetze folgt.“ Isoliren Sie das Motiv der Dankbarkeit, so können Sie allerdings mit Leichtigkeit nachweisen, dass der Mensch persönlich aus Dankbarkeit gegen Gott handelte und dabei doch an sich verwerfliche Thaten vollbrachte. Wenn aber die Kirche (wie Sie S. 215 selber dafür Belegstellen beibringen) die guten Werke ganz vorzüglich unter den Gesichtspunkt des Erweises unserer Gott schuldigen Dankbarkeit bringt, also die sittliche Lebensführung durch religiöse Motive bestimmt sein lässt (denn das ist doch der Sinn des kirchlich dogmatischen Ausdruck's), so bringt speciell der Heidelberger Katechismus, der diese Anschauung am vollkommensten und am meisten systematisch ausgeführt hat, in Frage 91 alle wünschbaren Cautelen. Die Frage lautet: „Welches seind aber gute werck?“ und die Antwort: „Allein die auss warem Glauben, nach dem Gesetz Gottes ihm zu ehren geschehen: vnd nicht die auff vnser gutdünken oder menschen satzung gegründet sein.“ Hier ist mit aller wünschbaren Umsicht die Objektivität der sittlichen Ordnungen ausgesprochen; nur das Motiv, der persönlich uns bestimmende und bewegende Grund, wird in der Dankbarkeit (Fr. 86) gesucht. Damit wird eben so sehr dem realen Sachverhalt, als auch dem praktischen Bedürfen Rechnung getragen und, ich glaube, in besserer Weise, als wenn die Sittlichkeit auf die Autonomie des Willens begründet wird. Es bleibt immer ein Widerspruch, von Autonomie des Menschen resp. des Willens zu sprechen und den Menschen doch zur Realisirung des Sitten-

gesetzes sich erst heranbilden zu lassen. Was autonom ist, das ist dasjenige, was in einfachem und ungekünsteltem Deutsch Gott heisst. Wenn der autonome Wille nicht in diesem oder jenem einzelnen Menschen anzutreffen ist, wenn nicht ein mit Namen zu nennender Mensch diesen autonomen Willen in sich hat, wo ist denn dieser autonome Wille? Wille ist ein Anthropomorphismus, hergenommen aus der Psychologie. Wille ist nicht ein Etwas für sich, das abgelöst von einem wollenden Subjekt zu denken ist. Sobald wir uns einen autonomen Willen des Menschen klar machen wollen, stehen wir vor dem Dilemma: entweder Satzung eines oder einiger einzelnen Menschen, oder menschliches Gattungsbewusstsein. Das letztere aber führt uns in diesem Zusammenhange unweigerlich auf Feuerbach hin, auf dessen Anschauungen die Ihrigen überhaupt mit aller Macht hinweisen, nur dass es uns leichter möglich ist, mit Feuerbach's Behauptungen klare Begriffe zu verbinden. Ihre Polemik S. 296 ff. gegen Kant's Autarkie des sittlichen Menschen vermag desshalb, so berechtigt sie an sich ist, doch nur wenig Eindruck hervorzubringen; denn aus Ihren eigenen Expositionen folgt entweder gerade diese Autarkie oder dann überhaupt die Unmöglichkeit, etwas Positives über Religion und Sitte auszusprechen, ich meine etwas Solches, was nicht bloss willkürliche Behauptung und nicht lediglich Vermuthung, sondern wohl begründete Schlussfolgerung ist.

Erwünscht wäre es gewesen, wenn es Ihnen hätte gefallen mögen, das Verhältniss, in welches Sie die beiden Begriffe „Person" und „Persönlichkeit" setzen, genau zu bestimmen. Manchmal scheinen sie als äquivalent gebraucht zu werden; andere Male aber hat es den Anschein, als ob die Person nur der Rohstoff sei, aus welcher — ich weiss freilich nicht recht, wie — die Persönlichkeit werden solle. Die Stelle S. 205 habe ich schon besprochen. S. 353 sprechen Sie von einem „Abschluss der Persönlichkeit, den der religiöse Glaube verschafft." Da erscheint die Persönlichkeit als Etwas, was erst durch ein anderes Etwas vollendet wird. Unter allen Umständen aber ist von Ihnen hier die Persönlichkeit nicht als das Wesen des Menschen gedacht, sondern als

Etwas, was im Werden begriffen oder vollendet sein kann, ohne dass desshalb der Mensch aufhörte Mensch zu sein oder erst anfinge Mensch zu werden. Ich möchte gerne wissen, ob Sie sich die Persönlichkeit so in der Art denken, wie der Katholicismus die *justitia originalis* in *statu integritatis*, oder ob Sie sich darunter so eine Art geistigen Aggregatzustandes vorstellen. Ausserdem aber vermag ich den Ausdruck, den Sie gebrauchen, nicht recht mit Ihrer Behauptung S. 276 zusammenzureimen: „Wenn das Christenthum die absolute Religion sein will und desshalb zu einem dogmatischen Beweise seiner Wahrheit auffordert, so muss die in ihm vorhandene religiöse Gewissheit als integrirendes Moment die Einsicht in sich hegen, dass es die nothwendige und vollkommene Lebensform des persönlichen Geistes ist.“ Dass Sie das eine Mal den religiösen Glauben überhaupt, das andere Mal mit besonderem Nachdruck das Christenthum nennen, will ich nicht pressen. Sie würden mit Recht erwidern, in diesem Falle erkläre sich die eine Stelle aus der anderen. Aber „die nothwendige und vollkommene Lebensform des persönlichen Geistes“ enthüllt uns eine andere Vorstellung als „der Abschluss der Persönlichkeit, den uns der religiöse Glaube verschafft.“ S. 276 sagen Sie, der persönliche Geist müsse, wenn er seinem wahren Wesen entsprechend vorhanden sein wolle, christlich sein. Dabei ist ganz richtig das persönliche Sein (wofür wir doch wohl Persönlichkeit sagen dürfen) als die natürliche Daseinsform des menschlichen Geistes gedacht, d. h. der Mensch ist der persönlich daseiende Geist. Eines Abschlusses bedarf desshalb die Persönlichkeit nicht, so wenig als der Körper. Vervollkommnung, Ausbildung, Heiligung sind zutreffende Bezeichnungen. Abschluss hingegen erweckt sofort den Verdacht, als ob die Persönlichkeit nicht das natürlich Gegebene, sondern das erst sittlich Erworbene sei. Diesem Verdachte begegnen Sie selber mit ihrer aus S. 276 so eben citirten Behauptung. Freilich stehen der letzteren wieder, wie gezeigt, andere Stellen in Ihrem Buche entgegen.

Wie Sie nicht völlig mit sich selbst übereinstimmend den Begriff der Persönlichkeit verwenden, so geben Sie auch

eine Definition von „Gut“, welche Sie auf derselben Seite Ihres Buches wieder verlassen. Sie wollen die verschiedenen Arten wie die Menschen ihr eigenes Selbst erfassen und der Sinnenwelt gegenüberstellen, am Begriffe des höchsten Gutes nachweisen und beginnen hierzu mit einer Definition des Begriffes „Gut“. S. 316: „Ein Gut ist für den Menschen diejenige Bestimmtheit seines Selbst, diejenige Art und Weise, sein Selbst zu erleben, welche ihm Lust gewährt.“ Demnach sind alle Güter nur Zustände unseres eigenen Selbst; es sind nicht die (eingebildeten · oder realen) Objektivitäten, durch deren Besitz und Genuss uns Lust zu Theil wird; sondern unsere Affektion selbst ist das Gut; dieses ist ein psychologischer Zustand. Also nicht Ehe, Beruf, Familie, Ehre, Geld, Freunde, Wissenschaft, Kunst sind (reelle oder vermuthete, fiktive) Güter. Wie aber, möchte ich fragen, nennen Sie denn diese Dinge, durch deren Besitz und Genuss der Mensch erst zu dem kommt, was Sie als Güter bezeichnen, nämlich zu derjenigen Art und Weise, sein Selbst zu erleben, welche ihm Lust gewährt? Wenige Zeilen nachher schreiben Sie auf derselben Seite 316: „Anstatt dass der Mensch abwechselnd in dem Besitze verschiedenartiger Güter sein Selbst erlebt, muss die Vorstellung e i n e s Gutes ihn dauernd derart beherrschen, dass er mit dem vollen Genusse desselben sein eigenes Selbst vollständig identificirt.“ Oben nennen Sie ein Gut eine bestimmte Art, sein Selbst zu erleben; hier sprechen Sie davon, dass der Mensch im Besitz und im Genuss von Gütern sein Selbst erleben könne. Also: der Mensch kann im Besitz von bestimmten Arten, sein Selbst zu erleben, sein Selbst erleben. Das ist doch ein schwer auszudenkender Gedanke. Der Widerspruch liegt auf der Hand. Sie fassen das eine Mal „Gut“ als einen psychologischen Zustand, das andere Mal dagegen als Dasjenige, wodurch ein solcher hervorgebracht wird. Dadurch kommt aber in Ihre Schlussfolgerungen eine *quaternio terminorum*, die denselben die Bündigkeit raubt. Sie können sich nämlich nicht dahinter zurückziehen, dass Sie im zweiten Ihrer Sätze nur die einzelnen Formen resp. das Allumfassende der Güter ausgedrückt hätten, dass ja allerdings der Mensch

sein Selbst erlebe dadurch, dass er im Besitz sei von bestimmten Arten, es zu erleben. Das Selbst ist der Mensch, er, nicht etwas an ihm oder unter ihm. Eine bestimmte Art und Weise, sein Selbst zu erleben, kann also niemals einen Besitzstand des Menschen begründen, über den der Mensch selber verfügen könnte, sondern ist jeweils nur ein Zustand, in welchem er sich befindet. Nachdem dieser Zustand vorübergegangen ist, kann sich derselbe im Gedächtniss des Menschen zu einer objektiven Vorstellung gestalten, die als solche in den Besitz des Menschen übergegangen ist. Dann ist sie aber auch nicht mehr ein „Gut", wenn nämlich ein solches diejenige Art und Weise ist, sein Selbst zu erleben, welche den Menschen Lust gewährt, sondern nur die Vorstellung von einem Gut, aber nicht dieses selber. Das Gut selber bleibt ein Zustand, in welchem nicht der Mensch sich selber hat, sondern welcher den Menschen hat. Und darin besteht Ihre *dilogia*, dass Sie das Wort „Gut" einmal gebrauchen, um den Zustand und das andere Mal um die Vorstellung von dem Zustand oder die Erinnerung an denselben zu bezeichnen, dabei aber unbefangen sprechen, als ob sie beide Male mit demselben Ausdruck auch denselben Begriff meinten.

Sie sind, wie mir scheint, dadurch hierzu veranlasst worden, dass Sie den Begriff des Sittlichen statt aus den Beziehungen des Menschen zur Welt, vielmehr aus der Entgegensetzung von Person und Natur zu gewinnen und zu bilden trachten. Zwar sagen Sie S. 246: „Die isolirte Betrachtung des Sittengesetzes in seiner formalen Allgemeinheit müsste vielmehr das Trugbild einer Sittlichkeit erzeugen, welche auf eine Negation der Welt hinausliefe und daher gar keinen Anlass böte, auf einen positiven Zusammenhang der letzteren mit dem sittlichen Endzweck sich zu stützen." Damit verbinde ich, wohl nicht gegen Ihren Willen, S. 259: „Wenn sich für das Denken eines Menschen alles Wirkliche unter die letzten Gegensätze der Natur und des Sittlichen einordnet, so haben wir es bereits mit einem Wesen zu thun, welches nicht bloss erkennen, sondern vor Allem als in sich geschlossene Person leben will. Denn wer lässt denn die

sittliche Welt überhaupt als ein Wirkliches eigener Art gelten, welches berechtiget wäre, der gesammten Natur als die andere Gruppe des Seienden gegenüberzutreten? Für das blosse Erkennen ist das Sittliche ein Name für psychische Vorgänge, von welchen hier und da die Menschen Zeugniss geben. Wenn man dagegen nicht bloss psychische Ereignisse mit den Verzweigungen ihrer Ursachen und Folgen in dem Sittlichen sieht, sondern sich auf den Standpunkt seiner Geltung versetzt und desshalb eine eigenartige Wirklichkeit, die nicht übersehen werden darf, in ihm anerkennt, so hat man die innere Welt des persönlichen Lebens betreten, für welches das Sittliche die Macht seiner gesetzmässigen Gestaltung bedeutet. Es gehört also die volle Lebensenergie der Person dazu, welche aus der feststehenden Geltung des Sittlichen heraus denkt und strebt, um jenen Gegensatz aufzurichten. Und die Lösung desselben ist nicht eine Aufgabe für das Erkennen; sondern sie ist in dem Faktum des persönlichen Lebens gegeben, welches wir eben Religion nennen."

Also eine isolirte Betrachtung des Sittengesetzes in seiner formalen Allgemeinheit führt uns nach Ihrer eigenen Ansicht auf Abwege; aber zur Anerkennung der eigenartigen Wirklichkeit in dem Sittlichen (ich bediene mich durchaus der von Ihnen gebrauchten Ausdrücke) gelangen wir doch nicht auf dem Wege des Erkennens, sondern nur dadurch, dass wir die innere Welt des persönlichen Lebens betreten, für welches das Sittliche die Macht seiner gesetzmässigen Gestaltung bedeutet. Es wird mir schwer, diese beiden Vorstellungsreihen zu einer Einheit zusammenzubringen.

Ein Gesetz ist eine Formel für beharrliches Geschehen, ein Naturgesetz für ein Geschehen, welches stattfinden muss, ein Sittengesetz für ein Geschehen, welches stattfinden soll. Darum ist das Sittengesetz schlechthin, streng wissenschaftlich ausgedrückt, nichts Anderes als die Formel für unsere Pflicht. Der Anlass zur Bildung einer solchen Formel, mit anderen Worten, der Anlass, des Sittengesetzes bewusst zu werden, kann für uns nur aus unserem Leben in der Welt kommen. Nur wo Pflichten sind, kann sich das Sittengesetz

uns zum Bewusstsein bringen. Es ruht also nicht in uns, wird von uns auch nicht hervorgebracht, sondern kann von uns nur erkannt werden. Der Unterschied zwischen sittlich gutem und sittlich verwerflichem Verhalten liegt darin, dass sich der Mensch bei ersterem durch seine Pflicht leiten lässt, die von seinem Willen ganz unabhängig ist, bei letzterem hingegen seinen Willen der Pflicht entgegensetzt, ob er nun von letzterer Kenntniss habe oder nicht. Zur sittlichen Lebensführung gehört also sowohl das unermüdliche Bestreben, seine Pflichten immer besser kennen zu lernen als auch ihnen in vollem Umfange den eigenen Willen zu unterwerfen. Eine isolirte Betrachtung des Sittengesetzes in seiner formalen Allgemeinheit ist demnach nur desshalb die Mutter eines Trugbildes, weil sie von vornherein ein Unmögliches begehrt, nämlich das Sittengesetz autonom zu erzeugen, anstatt es vemittelst der objektiven weltlichen Verhältnisse zu erkennen. Wie die Religion nicht eine Lehre von Gott, sondern der lebendige Verkehr zwischen Gott und Mensch im menschlichen Selbstbewusstsein, so ist die Sittlichkeit nicht das Bewusstsein des Menschen von sich als einer Person und auch nicht die eigenartige Wirklichkeit, die sich auf dem Standpunkt unserer Geltung ergiebt; sondern sie ist der lebendige Zusammenhang zwischen Welt und Mensch im menschlichen Selbstbewusstsein, unrein, wo dieses letztere getrübt ist, rein, wo Erkenntniss und Wille des Menschen mit den objektiven sittlichen Ordnungen harmoniren. Das Sittengesetz aber ist nur die bis zur Formel gediehene Erkenntniss von der aus unserem Leben in der Welt sich ergebenden und darum eben so mannigfaltigen, als im konkreten Falle bestimmten und gewissen Pflicht.

Eben desshalb liegt zwischen der Sittlichkeit und der Religion eine nicht minder grosse Kluft als zwischen dem Reich der Sinnenwelt und dem Reiche der sittlichen Ordnungen. Sie meinen zwar S. 251: „Das Bewusstsein um die Allgemeingültigkeit der religiösen Urtheile muss auf die Einsicht zurückgreifen können, dass ihre Wahrheit gleichbedeutend ist mit der Realität der Idealwelt, in welche der sittliche Verkehr der Menschen ausläuft.“ Aber der sittliche

Verkehr der Menschen läuft nie in eine andere Welt als in die wirkliche aus, die nur von uns als sittlichen Wesen als eine nicht bloss materielle, sondern auch von sittlichen Verhältnissen erfüllte gewusst wird. Alle die Verhältnisse, in welchen wir uns sittlich bethätigen können, liegen in dieser Welt. Sollen die religiösen Urtheile nur die Wahrheit der Realität der Welt als sittlicher besitzen, so ist die Religion als solche aufgelöst und an ihre Stelle die alleinige Geltung der Moralität getreten.

Ich kann desshalb auch nicht Dem zustimmen, was Sie S. 253 schreiben: „Für bloss erkennende Wesen ist die Wahrheit der Religion nicht vorhanden; ihr Geltungsbereich liegt in der praktisch bedingten Gemeinschaft von Personen." Bloss erkennende Wesen sind mir überhaupt noch nicht vorgekommen; auch habe ich noch nie von solchen zuverlässige Kunde erhalten; sie sind also kein empirisches Datum für mich, und darum bekümmere ich mich auch nicht darum, was für sie vorhanden oder nicht vorhanden sein könne. Anders verhält es sich mit dem zweiten Lemma Ihres Satzes. Wenn ich irgend einen bestimmten Sinn damit verbinden soll, so sagt es, dass der Geltungsbereich der Religion in den Beziehungen der Menschen zu einander liege; Sie sagen: „in der praktisch bedingten Gemeinschaft von Personen." Aber damit lösen Sie ganz einfach die Religion als etwas von der Moral Verschiedenes auf. Sie können wohl statt Gott das Unendliche oder irgend ein das All umfassende Abstraktum setzen, nur nicht den Menschen. Denn Das wird doch wohl immer das Wesen der Religion bleiben, dass ihr Geltungsbereich in der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, des Endlichen mit dem Unendlichen, des Einzelnen mit dem All liegt. Pantheistisch, deistisch, theistisch können Sie sich ausdrücken, doch nur nicht atheistisch, und der Atheismus ist doch unleugbar vorhanden, wo der Mensch in der Religion nur mit sich selbst, nota bene nicht etwa der einzelne Mensch mit dem Menschengeiste überhaupt, sondern der einzelne Mensch mit anderen einzelnen Menschen und zwar als einzelnen in Beziehung gedacht wird. Denn die Elimination alles Dessen, was irgend wie als Gott oder Gott-

heit gedeutet werden könnte, ist so bestimmt als möglich dadurch vollzogen, dass Sie den Geltungsbereich der Religion ausdrücklich auf die praktisch bedingte Gemeinschaft von Personen beschränken. Ich darf doch wohl voraussetzen, dass Sie hier nicht wiederum sich einer *dilogia* schuldig machen und den Begriff „Person“ so gebrauchen, wie bis dahin in Ihrem Buche immer, nämlich als eine Bezeichnung, welche nur auf Menschen geht.

Unmittelbar darauf fahren Sie fort: „Wer diese und sein eigenes von ihr unablösbares Innenleben als eine Wirklichkeit eigener Art nicht anerkennen und beachten mag, darf weder für noch wider die Religion gehört werden.“ Was würden Sie aber sagen, wenn man Ihnen darauf erwiederte: Wer die Religion in Moralität auflöst, hat ihr die eigene Art Wirklichkeit geraubt? „Indessen“, so endigen Sie Ihr strenges Urtheil, „würde man sich die Kenntnissnahme von der Theologie der Gegenwart vielleicht mehr, als erlaubt ist, abkürzen, wenn man diesen Kanon strikt befolgen wollte.“ Ich enthalte mich, hierzu eine Anmerkung zu machen.

Doch Sie wollen dem Glauben an Gott in Ihrer Weltansicht doch auch eine Stelle anweisen, wenn auch nicht diejenige, durch welche das Welträthsel gelöst wird — denn dieses Geschäft besorgt bei Ihnen ja die Persönlichkeit — so doch immerhin eine werthvolle. Die Religion sei nämlich dem sittlichen Menschen unentbehrlich. S. 258: „Der religiöse Glaube an Gott ist, richtig verstanden, gerade das Medium, durch welches sich für den individuellen durch das Weltleben bedingten Menschen die allgemeine Forderung des Sittengesetzes so individualisirt, dass er im Stande ist, die Unbedingtheit desselben als den Grund seiner Selbstgewissheit und das in ihm vorgezeichnete Ideal als seinen eigenen Selbstzweck anzuerkennen.“

Jedenfalls haben wir hier eine Hauptstelle Ihres Buches da Sie selber Ihr Urtheil über den religiösen Glauben an Gott so abgeben, wie derselbe „richtig verstanden“ aufgefasst werden müsse. Sie bezeichnen hier den religiösen Glauben als ein Hülfsmittel für die Sittlichkeit, und gewiss durfte

ich darum sagen, Sie wiesen Gott eine werthvolle Stellung in Ihrer Weltansicht an. Der religiöse Glaube ist Ihnen ja Medium, zu Deutsch Mittel, für die Individualisirung der allgemeinen Forderung des Sittengesetzes. Also was ich als Individuum zu thun habe, um dem Sittengesetze zu genügen, Das sagt mir die Religion. Dann ist aber die Religion thatsächlich Das, was man angewandte Ethik nennt, Pflichtenlehre, oder genauer noch Gewissensrath. Sollte Dies wirklich Ihre Meinung sein? Aus Ihren Worten folgt es, und in Demjenigen, was Sie unmittelbar nachher sagen, ist der Religion immer wieder nur die Bedeutung eines „Medium" zugewiesen. Der richtig verstandene Glaube an Gott setzt den einzelnen Menschen in Stand, die Unbedingtheit des Sittengesetzes anzuerkennen, die besonderen Bedingungen unserer Existenz in die Sphäre des Unbedingten zu erheben (freilich ein nicht im Mindesten aus dem Vorhergehenden folgender, lediglich angereihter Gedanke) und das sittliche Ideal auf das endliche Vernunftwesen anzuwenden (aber warum Vernunftwesen, wenn doch sonst das dem Menschen Hochgefühl Verschaffende immer im Willen gesucht wird). Christus, der von der Kirche anerkannte Mittler, sagte nach dem vierten Evangelisten, eben weil er nur als Mittler gelten soll: „der Vater ist grösser als ich", und Paulus lässt den Mittler, wann dieser sein Werk vollbracht hat, das Reich dem Vater zurückstellen, auf dass Gott sei Alles in Allem. Was Mittel oder Mittler ist, verliert sein Reich gerade dadurch, dass der Zweck erreicht wird. Ich fürchte, wenn der religiöse Glaube von Ihnen richtig verstanden sein sollte, dass die Menschen sagen werden, die Sittlichkeit sei grösser als die Religion und diese letztere dürfe ihr Reich dahingeben, wenn sie ihre Mittlerdienste vollendet habe. Eine Religion, welche nur als Mittel für die Sittlichkeit vorhanden ist, besitzt vielleicht Werth für einige Zeit und für einige, möglicher Weise für sehr viele Menschen, aber jedenfalls keine Würde, und darf sich nicht beklagen, wenn sie von Leuten, welche in ihrem Denken wie in ihrer Selbstbeurtheilung konsequent sind, abgedankt wird. Dass ich „Medium" immer mit „Mittel" übersetze, können Sie mir

doch nicht verargen. Der eigentliche Sinn eines Gedankens tritt in der Regel schärfer hervor, wenn deutsche Ausdrücke gebraucht werden.

Mit dieser Moralisirung des Religiösen stimmt nun vortrefflich, was Sie S. 271 behaupten, dass nämlich der Gläubige die Freudigkeit seines Glaubens in dem Bestehen religiöser Gemeinschaft finde, die für ihn den unersetzbaren Werth einer Ergänzung seiner eigenen Gewissheit besitze. Das ist genau die Schätzung der Kirche bei den katholischen Gläubigen. Freilich die energische Religiosität der Reformatoren stützte sich lieber auf die keines andern Beweises als nur des Vorhandenseins bedürftige Gewissheit des Glaubens. „Wenn ich nur Dich habe, so frage ich Nichts nach Himmel und Erde.“ Luther's grossartige Glaubensfreudigkeit, die keiner Ergänzung der eigenen Gewissheit bedurfte, spricht sich charakteristisch in dieser Uebersetzung der Psalmstelle aus, durch die er mit unabsichtlicher und um so erwünschterer Deutlichkeit Zeugniss ablegte vom wahren Wesen des religiösen Glaubens. Je geringerer Art der letztere ist, desto eher bedarf er des Beistandes der öffentlichen Meinung, resp. der äusseren Kirchlichkeit. Für den wahren Glauben aber liegt der Grund zur kirchlichen Gesinnung in ganz anderen Zusammenhängen.

Sie werden sicherlich besonderen Werth darauf legen, dass Sie in Ihrem Buche Sittlichkeit und Religion in engere Verbindung gebracht haben, als die Meisten vor Ihnen, und dass auf Ihrem Standpunkte eine bloss gefühlsselige, unkräftige Religiosität nicht zu bestehen vermöge. Ich möchte S. 211 und 212 in dieser Hinsicht besonders auszeichnen, eine Stelle, die gewiss manchen Ihrer Leser angesprochen hat. Aber auch da kommen Sie nicht darüber hinaus, die Religion als zweckdienlich für die Sittlichkeit nachzuweisen; dass sie *sui generis* ist, zeigen Sie nicht. Ihr Gedankengang ist immer dieser: die Sittlichkeit macht erst den Menschen zum Menschen; die Religion erschliesst mir aber Regionen, die mir auch heimathlich sind; ich kann das Vorhandensein, die Realität dieser Regionen auf dem Wege des Naturerkennens nicht beweisen; ich beweise aber, dass sich

die Sittlichkeit erst im religiösen Glauben vollendet, und weil dieser Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Religion besteht, so ist mir die Religion garantirt. Aber es giebt genug Menschen, welche auf anderem Wege zur Ueberzeugung von der Realität ihrer religiösen Vorstellungen gelangt sind, und welche einer anderen theologischen Vermittelung der letzteren zugänglicher sind. Mehr als eine theologische Vermittelung ist Ihre Deduktion auch nicht. Es fragt sich nur, ob es die richtigste sei. Der Mensch ist nicht bloss sittliches, sondern auch erkennendes Wesen. Dieser Gesichtspunkt ist dem vierten Evangelium so wichtig, dass es sogar das ewige Leben in die Erkenntniss Gottes setzte, und die christliche Kirche folgt nur den mannigfaltigsten neutestamentlichen Aussprüchen, wenn sie des Himmels Freuden in das eine Wort *visio beatifica* zusammenfasst. Sie selber lassen sich, wie wir gesehen, den Ausdruck „Vernunftwesen“ entschlüpfen, um den ganzen Menschen zu bezeichnen. Sollte die Religion mit dem Erkennen in minder engem Zusammenhange stehen als mit dem Thun? Da Sie das Sittliche nur unter der Form der Pflicht kennen, so werden Sie mir um so weniger entgegenstehen, wenn ich behaupte, dass nach Ihrem Systeme die Religion zwar nicht ein Thun sei, aber doch von dem Menschen nur insofern richtig gewürdiget werde, als er sie auf sein Thun beziehe. S. 310: „Was der Kriticismus so eindringlich wie möglich gepredigt hatte, dass das Verständniss der religiösen Weltanschauung, in welcher der Mensch zur Ruhe kommen solle, allein in den Relationen des sittlichen Geistes zur Welt und zu seiner empirischen Verfassung überhaupt gefunden werden könne, hat sich Schleiermacher nicht zu Nutze gemacht.“ Die Religion hat nach Ihnen ihr Gebiet nur innerhalb der Sittlichkeit. Aber sollten Sie denken, dieses von Ihnen der Religion vorbehaltene Gebiet besser gegen die „unabhängige“, d. h. religionslose Moral vertheidigen zu können als das Gebiet der Naturerkenntniss (verwechseln Sie dieses Wort nicht mit Naturkenntniss) gegen eine materialistische Naturwissenschaft? Wissenschaftlich gelangen Sie von der Sitte so wohl wie von der Natur nur durch einen Sprung

zur Religion. Der „garstige Graben“ bleibt zwischen Gott und der Person wie zwischen der Person und der Materie. Schleiermacher bezeichnet allerdings, wie Sie S. 310 sagen, durch den Entwurf seiner Glaubenslehre „einen Rückschritt hinter Kant“. Nach des Letzteren rationalistischen Verirrungen lehrte Schleiermacher wieder, wie man die Religion aus ihr selber zu erklären vermöge.

Und wenn ich hier von „rationalistischen“ Verirrungen Kant's spreche, so schliesse ich mich an die verwunderliche Definition an, die Sie S. 288 geben: „Unter Rationalismus verstehen wir hier im Allgemeinen dasjenige theologische Verfahren, welches über die Geltung der religiösen Wahrheit nach Massstäben entscheidet, die nicht aus der Religion selbst erzeugt werden können.“ Von der Willkürlichkeit dieser Definition sind Sie wohl selbst überzeugt. In der Philosophie und in der Theologie hat das Wort seinen ganz bestimmten und zwar durch die Geschichte bestimmten Sinn, nicht in beiden Wissenschaften ganz denselben, aber doch immerhin in jeder einen solchen, welcher sich ungezwungen mit dem in der anderen gültigen vereinigen und auf einen gemeinsamen höhern Oberbegriff bringen lässt. Ob es wohlgethan sei, einen so fest ausgeprägten Gedanken zu ignoriren und dem Ausdruck einen etymologisch durchaus unbegründeten Sinn unterzuschieben, stelle ich dem Urtheil aller Derer anheim, welchen es in der Wissenschaft nicht um Neues zu jedem Preis, sondern um Erhaltung des guten Alten, Gewinnung haltbarer neuer Erkenntnisse und Erzielung von Verständigung unter den verschiedenen Ansichten zu thun ist. Also, wenn ich Ihre Definition benutze, so können Sie selber in diesem Falle nur voraussetzen, sie treffe zufälliger Weise mit Dem zusammen, was ich selber für das Richtige halte. Kant's Ansichten über die Religion sind insofern rationalistisch, als sie allerdings die religiösen Vorstellungen nach anderem Maassstabe messen, als welcher aus der Religion selber erzeugt ist: der Moralismus Kant's ist nach Ihrem Sinne Rationalismus.

Er ist es aber auch nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch. Denn über die Geltung religiöser Vorstellungen

entscheidet schliesslich immer in materieller Hinsicht unsere subjektive Ueberzeugung, in formeller die Logik, resp. Grammatik (sofern nämlich der sprachliche Ausdruck den Ideengehalt beeinflusst). Wenn die religiösen Vorstellungen auf Erfahrungen eigenthümlicher Art zurückgeführt werden, so besitzen sie eine überhaupt nicht durch andersartige Werthe messbare Geltung. Sollen sie aber durch andere Grössen gemessen werden, so wird freilich ein fremdartiger Maassstab herbeigebracht. Es ist damit aber sofort auch behauptet, dass nur in dem Maasse, als die religiösen Vorstellungen reducirbar, übersetzungsfähig sind, d. h. des Eigenthümlichen und Unübertragbaren entbehren, sie Geltung beanspruchen dürfen. Der allgemeine Maassstab für die Vorstellungen auch religiöser Art wird nothgedrungen die Vernunft sein, Dasjenige nämlich, was die Einheit in der ganzen Welt und zugleich die Möglichkeit einer Objektivirung der Welt in unserem eigenen Selbst repräsentirt. Immer bleibt es aber die einzelne, persönliche, individuelle Vernunft, an welche der einzelne Mensch sich selber allein halten kann, und so entscheidet dann der Mensch nach diesem Maassstabe über die Geltung derjenigen Vorstellungen, welche religiöse Würde zu besitzen beanspruchen. Dieses Verfahren, ob es sich nun mehr an den Zusammenhang der religiösen Vorstellungen mit unserem sittlichen Leben, oder mehr an ihren Zusammenhang mit unserem Naturerkennen anschliesse, ist principiell Rationalismus, und in diesem Sinn sind sowohl Kant als auch Sie selbst Rationalisten.

Warum aber führen Sie diese Bezeichnung in Ihr Buch ein? Ohne den mindesten Schaden hätten Sie sie weglassen können. Sie hätten sich vielmehr nur weniger missverständlich ausgedrückt. An dem Worte Rationalismus haftet nun einmal in den Kreisen der Gläubigen ein schlimmes Vorurtheil. Wer als Rationalist bezeichnet wird, ist in ihren Augen gebrandmarkt. Wollten Sie Ihre theologischen Gegner so hinstellen? Wollten Sie sich von einem möglicher Weise auf Sie fallenden Verdachte dadurch reinigen, dass Sie ihn gleich auf Ihre Gegner wälzten? Wenn Sie wenigstens den dogmenhistorischen Sinn mit dem Worte verbunden und

dessen Geltung in diesem Sinne unverkürzt, wo und wen es auch treffen möge, gelassen hätten!

Gewiss hätten Sie es dann auch unterlassen, S. 296 das Studium Kant's „der Beachtung der Theologen, welche sich nicht nur für die Schönheit der Religion, sondern auch für ihre Wahrheit interessiren" zu empfehlen. Denn Ihr Streben geht doch darauf aus, mit Hülfe Kant's zu zeigen, dass wir es in der Religion nicht mit Objekten der Erkenntniss, sondern praktischer Lebensführung zu thun haben. Es ist wieder eine Zweideutigkeit in Ihren Worten. Sie sagen „nicht nur Schönheit, sondern auch Wahrheit". Aber wenn die Religion unser Wahrheitsinteresse in Anspruch nimmt, dann ist sie ein Objekt für unser Erkennen. Wahrheit kann in der Religion nur so viel enthalten sein, als Erkenntnissobjekt in ihr vorhanden ist. Denn „Wahrheit" ist doch nur die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit dem Sein des Vorgestellten. Der Ausdruck bezieht sich desshalb immer auf Erkenntnisse, und Wahrheit giebt es nur für das Erkennen. Sobald wir das Erkennen als Mittel für unsere Zwecke verbrauchen, leitet uns nicht mehr das reine Wahrheitsinteresse. Ich stehe gewiss nicht vereinzelt da, wenn die Verweisung auf Kant mit dieser Motivirung gerade aus Ihrem Munde und in diesem Buche mich in grosses Erstaunen versetzt.

Ziehen Sie sich nicht etwa hinter die Ausflucht zurück, im Erkennen der religiösen Wahrheit und im übrigen Erkennen seien ganz andere Erkenntnissobjekte im Spiele. Zwar bemerken Sie S. 432 f.: „Den Einwurf, den uns Gegner wie Luthardt machen, die Realität der Glaubensobjekte gehe uns verloren, wenn wir nicht das Sein derselben in seiner Identität mit dem Sein der erkennbaren Welt zu erfassen suchten, fürchten wir nicht. Denn wir würden nicht an sie glauben, wenn eine solche Identität bestände. Wir würden sie dann vielmehr zu den wissbaren Mitteln für die Zwecke rechnen, in welchen sich die Person über das gesammte Gebiet des theoretischen Erkennens erhebt." Identisch im eigentlichen Wortsinne ist allerdings das Sein von Glaubensobjekten mit dem Sein der (in Ihrem Sprachgebrauch)

erkennbaren Welt nicht. Aber identisch ist immerhin das Sein als Sein. Entweder Etwas besitzt Realität, oder es besitzt nicht Realität. Dagegen ist die Daseinsweise der verschiedenen Realitäten eine verschiedene. Die Erhebung aber der Person über das gesammte Gebiet des theoretischen Erkennens ist entweder eine solche, bei welcher dieses Gebiet als Unterbau zu höherem Erkennen dient, oder eine solche, bei welcher dieses Gebiet als ein des dabei verweilens unwerthes verlassen wird. Wir erheben uns über Etwas, nur weil wir Besseres kennen gelernt haben, weil also das Frühere sich entweder nur als Vorstufe oder als unwürdig erwiesen hat. Soll nun das theoretische Erkennen Vorstufe sein? Das stritte wider Ihre ganze Theorie. Oder ist es an sich etwas Unwürdiges? Dadurch würde es ja auch „unwissenschaftlich". Es bleibt Ihnen Nichts übrig, als auch hier den Zusammenhang zwischen Wissen und Glauben zu zerreissen und die doppelte Buchhaltung durchzuführen. Im einen Gebiet schaltet die persönliche Selbstgewissheit, im andern die Wisssenschaft, und beide sind nicht an sich, sondern nur durch das bald erkennende, bald sich selbst beurtheilende Subjekt mit einander verbunden. Wenn aber dieses Subjekt das Geschöpf des Schöpfers der Natur ist, so ist sein religiöses Fühlen und sein sittliches Wollen auch im Zusammenhange mit den übrigen Schöpfungen Dessen, durch den es selber geworden, oder es sind seine religiösen und seine sittlichen Vorstellungen lediglich Einbildungen ohne Werth. Ist der Gott des Glaubens auch der Demiurg, so kann in der Erkenntniss der Natur und in der Erkenntniss der sittlichen Welt und in der Erkenntniss unserer religiösen Beziehungen der Mensch so lange nicht zur Ruhe kommen, als er nicht das All in einer einheitlichen Weltanschauung sich zusammengefasst hat. Seine religiösen Bedürfnisse mag er mit Abschlagszahlungen befriedigen; als einheitliches Subjekt, als Person wird er nicht zur Ruhe kommen, bis er eine in den Hauptpunkten ihn befriedigende Metaphysik sich errungen hat. Und die historische Probe für die Richtigkeit dieser Auffassung liegt darin, dass jede religiöse Form dem Bewusstsein der Völker entschwindet und einem Skepticismus

Platz macht, sobald die Ueberzeugung von der Richtigkeit der metaphysischen Vorstellungen gebrochen ist, die sich mit den religiösen Ideen verknüpft hatten. Keine Metaphysik in der Religion heisst: keine Religion. In der Sittlichkeit geht Niemand über die Sinnenwelt hinaus. Erst in dem Zusammenfassen der sittlichen und der Sinnenwelt unter einen beide bestimmenden Zusammenhang erhebt sich der Mensch zur Vorstellung einer alles beherrschenden Gottheit, und ehe er diesen Gedanken gewonnen, kann er weder seine Beziehungen als Person zu Person, noch seine Beziehungen als Geschöpf zu Geschöpf als in sich werthvolle pflegen.

Aus allen Ihren vorangegangenen Ausführungen würde wohl Jedermann schliessen, mit der Religion sei es überhaupt schlimm bestellt. Theoretisches Erkennen kann sich nach Ihnen nur auf die Sinnenwelt beziehen. Die Theologie hat es bloss (S. 67) mit derjenigen Welt zu thun, „welche Realität nur beanspruchen kann für Personen, soweit sie in ihrem Fühlen und Wollen zusammenstimmen.“ Ein objektiver Maassstab für die Beurtheilung der Berechtigung, religiösen Vorstellungen Realität zuzuschreiben, existirt also Ihnen zufolge nicht. Sie wissen aber auch nicht einmal von direktem Verkehr des Menschen mit Gott. S. 360: „Wir kennen kein ursprüngliches religiöses Gefühl, sondern nur das unter dem Einfluss religiöser Vorstellungen erregte.“ Also ein Verkehr des Menschen mit Gott, wo der Mensch den lebendigen Gott so gewiss und sicher als gegenwärtig mit Du anredet, wie er den in's Zimmer zu ihm eintretenden Freund sich gegenwärtig weiss und anredet, ist für Sie nicht vorhanden? Was ist das aber für eine Religion, welche um lebendig zu werden erst der Erregung durch Vorstellungen bedarf, welche nicht selber Vorstellungen als nachträgliche Reflexionen hervorruft, welche nicht in dem allerrealsten Verkehr des Menschen mit Gott besteht? Sie sagen S. 365: „Die Quelle der religiösen Erkenntniss ist für uns weder unsere Sittlichkeit, noch irgend welche Metaphysik, sondern die Offenbarung.“ Aber ich bitte Sie, woran kann denn die Offenbarung anknüpfen, wenn nicht in unserem Wesen, in Demjenigen, was uns zum Menschen macht, ein Gott Verwandtes ist? Und wenn wir

unserem Wesen nach Gott verwandt sind, so brauchen wir nichterst durch Vorstellungen zu religiösen Gefühlen erregt zu werden; wir können direkt mit Gott in Beziehung treten und seine Gegenwart erfahren.

Nur weil die Behauptung gerade S. 365 steht, führe ich an, dass Sie sagen: „Denn Gott wird entweder gar nicht gedacht, oder als der allmächtige Wille unserer Seligkeit.“ Jak. 2, 19 ist anderer Ansicht. Ihr Standpunkt ist der des naivsten Eudämonismus.

Was soll es aber heissen, wenn Sie S. 366 behaupten: „Es geht diesen modernen Theologen eben so, wie Allen, welche Wirklichkeit und Werth der Religion für sich anerkennen: sobald die praktische Bedeutung der Offenbarung in Frage kommt, ist ihnen dieselbe etwas Anderes als das religiöse Subjekt.“ Sollte es wohl jemals einem Theologen eingefallen sein, die Offenbarung — oder bezieht sich „dieselbe“ auf die praktische Bedeutung? grammatikalisch ist Beides möglich — mit dem religiösen Subjekt zu identificiren? Mit einem Verhältnisse oder Zustande des letzteren ist sie schon oft identificirt worden, niemals mit dem Subjekte selbst, und in das Subjekt wurde sie auch schon oft so verlegt, dass sie nur als ein Zustand oder Verhältniss desselben aufgefasst werden konnte. Ich begreife nicht, wie Sie sich gegen eine Behauptung verwahren können, welche nur bei einem Menschen ohne alle Grammatik und ohne alle Logik möglich wäre. Die Objektivität der Offenbarung können Sie doch unmöglich damit zu schützen denken.

Ich möchte mir aber auch eine bestimmtere Andeutung darüber ausbitten, wie Sie die beiden Behauptungen sich zusammendenken, dass (S. 360) religiöse Gefühle nur auf Erregung durch religiöse Vorstellungen möglich seien, und doch (S. 365) das Evangelium „nicht in erster Linie eine Mittheilung übernatürlicher Wahrheit, eine Erweiterung unseres geistigen Horizontes“ genannt werden dürfe. Sie sagen freilich S. 365, die Offenbarung sei nicht nur im Christenthum, sondern in jeder wirklichen Religion ein äusseres Ereigniss. Auch in der Verklausulirung, in der Sie diese Behauptung aufstellen, bleibt die Offenbarung damit doch

ein empirisches Datum für den Menschen, der auf Grund desselben an Gott glaubt.

S. 365 sagen Sie von der Offenbarung: „So nennen wir ein Ereigniss, in welchem wir die Kundgebung des auf unsere Seligkeit gerichteten göttlichen Willens erkannt haben.“ S. 381 aber polemisiren Sie gegen die moderne supranaturalistische Theorie von den sogenannten wunderbaren Heilsthatsachen mit den Worten: „Dieses ganz unbestimmte Gerede von den Heilsthatsachen, wobei ganz ausser Acht bleibt, dass ein aufrichtiger Mensch von solchen nur da reden kann, wo ihm das auf sein Heil gerichtete Wirken Gottes offenbar geworden ist, ist allerdings ein beklagenswerther Missbrauch, welcher viel Ungeziefers und Geschmeiss mancherlei Abgötterei hervorbringen kann.“ Ob Diejenigen, welche von Heilsthatsachen reden, die Ereignisse, die sie so benennen, als zu ihrem eigenen Seelenheile dienliche und wirksame Thaten Gottes an sich erfahren haben oder nicht, darüber wird Gott richten. Nach dem *judicium caritatis*, das uns als praktische Regel angerathen ist, bin ich geneigt, es bei Allen, bei welchen nicht die unzweideutigsten Beweise, die erst nach vollendetem Lebenslaufe zusammengestellt werden können, dagegen vorliegen, es vorauszusetzen. Etwas anders verhält es sich mit dem theologischen Rechte Ihrer Behauptung von unbestimmtem Gerede. Sie bezeichnen selber die Offenbarung als „äussere Ereignisse“ und finden sie in „Kundgebungen des auf unsere Seligkeit gerichteten göttlichen Willens.“ Das Wort „Heilsthatsache“ scheint demnach doch unverfänglich. Sie wollen aber nicht, dass gewisse Ereignisse, welche in der heiligen Schrift berichtet werden, und an welche traditionell das christliche Bewusstsein die Kundgebung des auf unsere Seligkeit gerichteten göttlichen Willens in besonderer Weise geknüpft erachtet, in auszeichnendem Sinne Heilsthatsachen genannt werden sollen. Namentlich halten Sie dafür, dass der Frage aus dem Wege gegangen werde, ob diesen Thatsachen der Wundercharakter beizulegen sei. S. 383: „Die erregte Diskussion für oder wider die Glaubwürdigkeit der Wunderberichte der Evangelien aus principiellen Gründen ist für die jetzige Aufgabe der Theologie

völlig gleichgültig. Sie ist aber ausgezeichnet geeignet, die Gemüther zu verwirren und den Sinn für religiöse Wahrheit abzustumpfen.“ Also, wenn man sich bei zweideutigen Redensarten in Hinsicht auf den Wunderbegriff nicht begnügt, sondern für's Erste eine recht scharf und bestimmt formulirte Definition desselben und für's Zweite eine unmissverstehbare Erklärung über die eigene Stellung dazu verlangt, so soll Dies die Gemüther verwirren? Wir sind es nicht, die Israel verwirren, wohl aber Diejenigen, welche doppelte Buchhaltung führen, nicht um mit der einen die andere zu kontroliren, sondern um in der einen zu buchen, was in der anderen nicht aufgeschrieben werden darf. Es kann allerdings sein, dass manches „Ereigniss“ nur durch den Eindruck, den es gerade auf das wahrnehmende Subjekt hervorbringt, zur Heilsthatsache wird; aber in denjenigen Schriften, mit welchen doch auch Sie Ihr Heilsbewusstsein in Verbindung bringen, werden uns Ereignisse berichtet, welche sich so aus der Reihe aller sonstigen Ereignisse herausheben, dass sie den Charakter des *mirabile*, manche sogar unwidersprechlich des *miraculum* an sich tragen. Entweder — vor diese Alternative sind wir gestellt — haben diese Ereignisse stattgefunden, und dann müssen wir das Wunder annehmen: oder das Wunder ist unmöglich, und dann sind diese Ereignisse ungeschichtlich. Dass die Entscheidung zwischen diesem Dilemma verwirrend wirke und den religiösen Glauben beeinträchtige, wird nicht bloss nicht zugegeben werden dürfen; sondern ich weiss, dass ich nicht die Schlechtesten auf meiner Seite habe, wenn ich umgekehrt sage: die Probe, ob sich ein Theologe in ganz unbestimmtem Gerede herumtreibe, oder ein aufrichtiger Mensch sei, ist in unseren Tagen immer noch die Frage nach dem Supranaturalismus oder Rationalismus, d. h. die Art und Weise, wie er Auskunft über seinen Wunderbegriff giebt, ob er sich um eine runde Auskunft bemüht oder herumdrückt.

Sie aber dispensiren sich von der Auflage, einen Wunderbegriff zu geben, bei welchem Sie gefasst werden könnten, mit den Worten S. 384 f.: „Also bei den Wundern, welche der Christ selbst erlebt, darf er, wenn er sich nicht den

Gedanken Gottes selbst trüben und verunstalten will, die natürliche Vermittelung nicht ausschliessen. Die überweltliche Art der christlichen Gottesidee bewährt sich gerade darin, dass die in's Endlose hinausweisenden natürlichen Vermittelungen an jedem Punkte, wo man den Vorstellungsprocess, der sie vergegenwärtigt, unterbrechen mag, von der Macht Gottes zeugen müssen, der ihre Gruppirung zu dem Zwecke geordnet hat, welchen das vorgestellte Ereigniss in der Seele des Frommen erfüllt. Von dieser doch recht verständlichen Regel sollen nun gewisse Ereignisse, von welchen die heilige Schrift berichtet, eine Ausnahme machen."

Es ist Ihnen doch nicht gelungen, ganz um die Klippen herumzuschiffen. Eine solche Weltregierung, welche die natürlichen Vermittelungen zu bestimmten Zwecken gruppirt, enthüllt einen Gott, gegen welchen Alles, was irgend wie auf dem Standpunkt des (im historischen Sinn des Wortes genommenen) Rationalismus steht, Front machen muss. Auch prägt sich in Ihren Worten eine ganz bestimmte Metaphysik so scharf aus, dass wer derselben nicht huldigt, Ihre Worte unmöglich annehmen kann. Zwar für eine gewisse Verdunkelung haben Sie gesorgt. Natürliche Vermittelung und überweltliche Art fliesst zu einem angenehmen Helldunkel zusammen. Gestatten Sie mir aber, dass ich Sie namentlich noch wegen der überweltlichen Art der christlichen Gottesidee befrage. Sie behaupten die Ueberweltlichkeit der christlichen Gottesidee selbst, legen also einer Idee das Prädikat überweltlich bei. Eine Idee existirt nur in uns als Begriff von der Sache, mögen wir Dies nominalistisch, modalistisch oder konceptualistisch des Näheren uns zurechtlegen. Sollte wirklich in diesem Sinne die Idee überweltlicher Art sein? wohlverstanden: Sie sagen nicht, die Idee des überweltlichen Gottes, sondern die überweltliche Art der christlichen Gottesidee. Wollen Sie aber die Ueberweltlichkeit auf Gott selber bezogen wissen, so identificiren Sie, nach Ihrem Ausdrucke wenigstens, Gott mit der christlichen Gottesidee. Für so hegelisch dürfen wir Sie aber doch wohl nicht halten. Eines bleibt noch übrig: Sie haben sich irrig ausgedrückt. Ständen solche den Sinn verwirrende Ausdrücke nur sehr ver-

einzelt in Ihrem Buche, so dürfte man darüber hinweglesen; aber Dies ist nicht der Fall, und zudem passt der schiefe Ausdruck zu dem Helldunkel des ganzen Gedankens. Hätten Sie gesagt: „Gottes Ueberweltlichkeit, an die der Christ glaubt," so hätten wir einen klaren, fassbaren Gedanken; aber für die hypothetische Vorstellung, mit der Sie uns vertraut machen wollten, passte „die überweltliche Art" viel besser. Eine Art hat andere Arten neben sich; neben der christlichen Gottesidee giebt es auch andere Gottesideen; diese eine Art aber bewährt sich; ja wir haben sogar die Beruhigung, dass wir dabei nicht innerhalb der Naturschranken stehen bleiben, obgleich selbstverständlich Alles in der Welt natürlich vermittelt ist. Ja diese Vermittlungen weisen sogar in's Endlose hinaus; also müssen wir niemals fürchten, der Naturforschung Grenzen zu stecken, und doch zeugen sie überall von Gottes Macht. Wie freilich eine endlose Vermittelung zu denken sei, darüber werden wir im Stich gelassen. Nach solchen Dingen fragen aber auch nur Leute, welche sogar an die überweltliche Art der christlichen Gottesidee mit grammatikalisch-logischer Auslegung herantreten.

Mich schreckt es desshalb doch nicht, dass Sie S. 386 das Urtheil abgeben: „Wir müssen es als ein abergläubisches Unterfangen ablehnen, wenn man aus irgend einer Vorstellung von dem Naturganzen, zu welcher die bisherigen Resultate des Naturerkennens das Material geliefert haben, über Möglichkeit oder Unmöglichkeit irgend welcher erzählten Ereignisse aburtheilen will." Ich halte es für keinen Aberglauben, zu behaupten, ein Stein, welcher geschleudert wurde, müsse, weil das Naturgesetz es verlangt, wieder zur Erde fallen, und wenn Jemand vorgiebt, ein geschleuderter Stein sei in die Unendlichkeit hinausgeflogen, so glaube ich es nicht. Die Speisung der 5000 für eine physische Unmöglichkeit zu halten, sollte ein Aberglaube sein? und wiederum wäre es ein Aberglaube, zu sagen, wenn sie dennoch stattgefunden hat, so konnte es nur vermöge eines *miraculum*, d. h. vermöge einer direkten Schöpferthat Gottes geschehen? Jeder Naturforscher wird, wenn er sich die Mühe giebt, den Stand der Streitfrage genau zu erkundigen, in Ihren Worten keinen

Beitrag zur Aufhellung erblicken, dagegen zwar vom lediglich naturwissenschaftlichen Standpunkt wahrscheinlich den „Apologeten“ sich widersetzen, aber deren „Aufrichtigkeit“ anerkennen.

Liesse sich die Geschichte der Offenbarung, die in der heiligen Schrift erzählt wird, so von den Wundern lösen, dass sie dieselbe bliebe, ob den letzteren Geschichtlichkeit zukomme oder nicht, so wäre weniger gegen den halb gläubigen, halb skeptischen Standpunkt einzuwenden, welchen Sie in dieser Frage einnehmen. Auch wenn schärfer unterschieden wird zwischen der Bedeutung der Geschichte und der Bedeutung der Idee und nur letztere als das eigentlich Werthvolle erkannt wird, kann die Frage in der Schwebe bleiben, obgleich dann auch kein Interesse vorhanden ist, die Ungeschichtlichkeit von Thatsachen, die man im Innersten für unmöglich hält, in Abrede zu stellen. Aber Sie behaupten „energisch, dass das Dasein der christlichen Gemeinde in einer geschichtlichen Thatsache wurzelt“ S. 389. Ihnen liegt daher auch die Verpflichtung ob, den Nachweis zu führen, dass diese Thatsache geschichtlich möglich gewesen, und die Erklärung zu finden, wie die Thatsache sich verhalte, wenn Sie den darüber vorhandenen Bericht nicht für glaubwürdig zu halten vermögen. Denn auf derselben Seite sagen Sie beistimmend: „Wenn die Kirche Etwas als nothwendigen Gegenstand des Glaubens hinstellt, so übernimmt sie zugleich die Verpflichtung, von dieser Nothwendigkeit Rechenschaft abzulegen.“ Sie haben also auch von der Nothwendigkeit und, nicht weniger, von der Geschichtlichkeit derjenigen Thatsache Rechenschaft abzulegen, auf welcher die christliche Gemeinde sich auferbaut. Eine geschichtliche Thatsache wird nur so lange geglaubt, als die Möglichkeit ihres Geschehens mit der gesammten Weltansicht zusammenbesteht. Sind Zweifel hieran aufgetaucht, so ist der Bestand der auf jene Thatsache gegründeten Gemeinde selber in Frage gestellt. Fest gegründet bleibt das Christenthum nur, wenn es mit denjenigen Vorstellungen zusammenbesteht, welche als ein Ganzes die Weltansicht ausmachen.

Sie gehen allerdings von einem ganz anderen Gesichts-

punkt aus. Aus Ihren Vorstellungen vom theoretischen Erkennen folgt die Unmöglichkeit (oder soll diese wenigstens folgen), die Religion in den Rahmen der unserm Erkennen zugänglichen Welt aufzunehmen. Aber unser Wesen als sittliche Persönlichkeit weist uns auf die Religion hin, und Gott ist unserm Bedürfen in der Offenbarung entgegengekommen, die nicht an unserem theoretischen Erkennen zu messen, nicht einmal mit demselben zu vermitteln, sondern durch den Willen zu erfassen und als Sache des Lebens zu behandeln ist. Ein nothwendiger Zusammenhang zwischen natürlicher und geoffenbarter Theologie ist desshalb nicht vorhanden; ja es ist überhaupt die Nothwendigkeit des Christenglaubens nicht einzusehen. Wir bedürfen dieser Offenbarung, und das ist genug. Weder Metaphysik noch Psychologie sind für den Erweis der Objektivität oder Realität der Glaubensobjekte herbeizuziehen. S. 399: „Wir setzen diesen Irrwegen, deren Ziellosigkeit wir zur Genüge kennen, die positive Erkenntniss entgegen, dass jene Wirklichkeit auch für uns von den subjektiven Erlebnissen der Gläubigen unabhängig ist, weil sie sicher ruht auf der Thatsache der Person Jesu und ihrem Verhältniss zu den Bedürfnissen des sittlichen Menschengeistes.“

Also die Thatsache der Person Jesu! Eine Thatsache ist ein Ereigniss, ein Geschehen, eine Begebenheit, wohl auch ein Wirklichgewordensein oder eine Kraftäusserung. Wenn nun die Person Jesu eine Thatsache genannt wird, soll Dies heissen, dass Jesus eine historische Persönlichkeit gewesen sei? Damit ist doch nicht das Mindeste ausgesagt über seine religiöse Bedeutung. Das Verhältniss aber dieser Person zu den Bedürfnissen des sittlichen Menschengeistes ist gerade das der Kontroverse Unterworfene. Entweder es ist eine Glaubensaussage, die hierüber Aufschluss giebt, also nicht das in diesem Falle Beweisende, sondern das gerade da zu Beweisende; oder es ist ein zunächst als historisches Faktum der geschichtlichen Prüfung anheimfallender Zustand, der erst durch Schlussfolgerung für den Glauben werthvoll werden kann. Wir können immer nur sagen: so und so urtheilen wir

über dieses Verhältniss, weil wir diese Erfahrungen gemacht haben. Aber aus diesen subjektiven Schlussfolgerungen ergeben sich objektive Urtheile erst dadurch, dass wir die Person Jesu mit ihren Wirkungen, nicht bloss auf unsere Bedürfnisse, sondern auf unsere Anlagen und unsere Zuständlichkeit, auf das Wesen der menschlichen Natur überhaupt und damit auf das Weltganze in Beziehung gebracht, mit anderen Worten, dass wir sie vermittelst psychologischer Erkenntniss in unsere Metaphysik aufgenommen haben. Sonst *stat pro ratione voluntas.*

Von Schleiermacher'schen Voraussetzungen aus könnte allerdings der Person Jesu diejenige Bedeutung für unseren Glauben gegeben werden, welche Sie ihr umsonst von Ihren Voraussetzungen aus vindiciren. Sie kritisiren Schleiermacher's Religionsphilosophie ziemlich ausführlich und sagen S. 309: „Die christlichen Positionen tragen doch auch bei ihm bisweilen denselben stumpfen, alles Verständniss ablehnenden Charakter wie in der alten Dogmatik. Die Behauptung der christlichen Gemeinde, dass die Person eines Menschen der bleibende Grund ihrer religiösen Zuversicht sei, lässt sich doch bei Schleiermacher absolut nicht verstehen von der Voraussetzung aus, dass Gottes Wesen sei, die Einheit der thatsächlich gegebenen Welt zu garantiren.“ Man kann allerdings so urtheilen, wenn man die Mittelglieder ausser Acht lässt, durch die Schleiermacher seine scheinbar einander widerstrebenden Aussagen verbindet. In der Regel wird die Stellung nicht gewürdiget, welche er dem Religionsheros für die Religiosität der nicht genial religiösen Menschen zuweist. Aber von Anfang an spielt in seiner Religionsphilosophie der Begriff des Mittlers eine Hauptrolle. Vgl. besonders in der zweiten der Reden über die Religion WW. zur Theologie Bd. I S. 251: „Jeder Mensch, wenige auserwählte ausgenommen, bedarf allerdings etc.“, übrigens schon die ganze erste Rede und in der fünften (a. a. O. S. 430 f.) die Schilderung Dessen, was Schleiermacher am Stifter des Christenthums am Meisten bewundert.

Für Schleiermacher ist Christus der religiöse Mittler und insofern auch die Vollendung der Erschaffung des

Menschengeschlechtes. Nicht unmittelbar die Beziehung des Menschen zum Menschen resp. zur Welt (der sittliche Gesichtspunkt), sondern die Beziehung des Menschen zu Gott (der religiöse Gesichtspunkt) ist es, worauf Schleiermacher ausgeht und weshalb ihm Jesus Christus so Urbild wie Vorbild ist. Bei Ihnen wird auch da, wo Sie von religiösen Verhältnissen sprechen wollen, das Religiöse durch das Sittliche verdrängt. S. 376: „Aber viel tiefer schnitt es in die hergebrachte kirchliche Praxis ein, dass sie [scil. die Reformatoren] sich nicht mehr darauf beschränkten, in Christus die Ursache der Erlösung anzuerkennen und sein Bild als das Instrument der menschlichen Thätigkeit zu erbaulichen Zwecken zu verwenden, sondern dass sie dieser ganzen Beurtheilung Christi die andere hinzufügten, wonach er dem bewussten Menschengeiste als der Grund seiner Selbstgewissheit gilt."

Dieselben scholastischen Fragen kehren in verändertem Gewande immer wieder. Sie bringen hier in neuem Kleide nur die bejahende Antwort auf die Frage, *utrum Christus venisset, si Adam non peccasset.* Aber während Schleiermacher diese Frage aus religiösem Gesichtspunkt beantwortete, thun Sie es aus moralisirend psychologischem. Nach Ihnen ist die Selbstgewissheit die Vollendung der Persönlichkeit, so dass ein Mensch letztere nur insofern ist, als er erstere besitzt. Gilt nun Christus nach Ihrem Worte den Reformatoren als Grund unserer Selbstgewissheit, so besitzen wir in ihm auch erst das Unterpfand dafür, dass wir in vollem und bestem Sinne des Wortes Menschen sind. Auch ich bin der festen Ueberzeugung, dass die wahre Humanität uns erst durch Christum geworden; aber die Vermittelung, in welcher dieser Gedanke bei Schleiermacher auftritt, dürfte doch wohl vorzuziehen sein. Die persönliche Selbstgewissheit eignet Unchristen so gut wie Christen; oder dann verbinden Sie mit dem Worte einen Sinn, welcher Sie verpflichtet, einen anderen Ausdruck für Ihren Gedanken zu suchen, um klar und unzweideutig zu sprechen. Dies möchte ich mir auch erlauben, in Bezug auf die Stelle S. 373 zu bemerken: „Es handelt sich also nicht um eine mittelbar,

sondern um eine unmittelbar religiöse und persönliche Bedeutung Christi für uns. Von dem Grunde unserer religiösen Gewissheit können wir uns nicht abtrennen; denn wir sind unser selbst gewisse Personen allein durch ihn".

Je weiter Sie in der Skizzirung des christlichen Glaubens vordringen, um so schwerer wird es, die Nothwendigkeit des Zusammenhanges mit Ihren früheren Erörterungen einzusehen. Ich verweise nur noch auf den einen Satz S. 438: „Ueber den erhöhten Herrn der Gemeinde, der sein irdisches Lebenswerk vollbracht hat, spricht der Glaube sein abschliessendes Urtheil aus, indem in ihm der letzte Erklärungsgrund der Welt, in welcher wir der Fürsorge Gottes gewiss sind, gesucht wird." Hier will ich nicht in Erörterung eintreten über die Art und Weise, wie wir uns den Zustand des erhöhten Herrn zu denken haben. Sie könnten mir mit Recht erwiedern, dass es Ihnen in diesem Zusammenhange an Raum gefehlt habe, sich gehörig darüber zu äussern. Nur die eine Bemerkung kann ich nicht unterdrücken, dass es mir scheint, als ob Ihre Theologie zwar gewaltig darauf ausgehe, die Unzulänglichkeit aller menschlichen Vernunft zu erweisen, aber durchaus keine Garantie biete, dass Sie nicht aus Ihrem jetzigen Moralismus überspringen in einen Auktoritätsglauben, der die schroffste supranaturalistische Offenbarung aus eben dem Grunde postulirt, weil der Gottesglaube ein Bedürfniss unserer sittlichen Natur sei und es doch keine Brücke von unserer Vernunft zum Jenseits gebe. In ähnlicher Weise wurde das Recht der Metaphysik in der Religion schon mehr als einmal in der christlichen Kirche zu Gunsten eines lediglich auf „äussere Ereignisse" sich stützenden Offenbarungsglaubens bestritten, und Ansätze zu einer solchen Apologie des Christenthum's finden sich verschiedentlich in Ihrem Buche.

Was aber in der zuletzt von mir citirten Stelle besonders zu beachten ist, möchte wohl der von Ihnen gewiss sorgfältig gewählte Ausdruck sein „die Welt, in welcher wir der Fürsorge Gottes gewiss sind." Ist Dies eine andere Welt als diejenige, in welcher wir als in einem von uns in Raum- und Zeitform Wahrgenommenen uns bewegen? Ich

dächte, es käme für uns doch gerade darauf an, dass wir in dieser Welt, in der Welt, in der wir Angst haben, getrost sein dürfen. Dass es in dieser Welt für den Gläubigen noch eine andere Welt giebt, ist des Gläubigen Zuversicht. Aber dieser Glaube löst gerade das Räthsel dieser Sinnenwelt. Nicht die Welt des Glaubens, sondern die Welt, wo das Böse und das Uebel herrscht, verlangt eine Theodicee und giebt uns Räthsel auf. Ist nun wirklich für diese räthselvolle Welt der erhöhte Herr der Gemeinde die Lösung des Räthsels, so ist in ihm die Harmonie der sittlichen mit der sinnenfälligen Welt, der Ansprüche des Glaubens mit den in der Natur liegenden Mitteln gegeben. Dann ist aber auch das Christenthum im strengsten und eigentlichsten Wortverstande die wahre Metaphysik; der Theologe, welcher das Christenthum am Vollkommensten erfasst hat, ist der beste Metaphysiker. So in der Art, wie Dante's grossartiges Lehrgedicht es beabsichtigt, ist dann die christliche Dogmatik zugleich die alleingültige Philosophie. Aber dann ist die dabei gewonnene Erklärung der Welt in höherem Sinne Erkennen, und alles andere Erkennen verdient seinen Namen nur so weit, als es mit diesem Erkennen zusammenstimmt, resp. zu demselben hinleitet. Von der Bekämpfung der Metaphysik in der Religion ausgehend, gelangen Sie nur zum Postulate einer neuen, einer von den früheren Bearbeitungen verschiedenen Metaphysik. Es verhält sich gerade so, wie mit dem Rufe, den man schon so oft hörte: „Keine Dogmatik, sondern nur Religion!“ ein Ruf, der auch nichts Anderes bezweckte und nichts Anderes erzielte, als eine andere Dogmatik an Stelle der bisher gültigen.

Zum Schlusse verwahren Sie sich gegen den Vorwurf, die Einheit der christlichen Weltanschauung durch einen Dualismus zu ersetzen. Sie wollen S. 440 f. unterschieden wissen zwischen dem Wahrhaftwirklichen als dem in dem empirischen Geschehen erkennbaren Grunde desselben und dem Wahrhaftwirklichen, welches (als Vater unseres Herrn Jesu Christi) Grund der Welt sei, insofern diese durch das Gefühl der Lust und Unlust eine Werthgrösse für unsere

in ihrem Selbstgefühl sich erfassende Person ist. Ich sehe von dieser Beschreibung des Religiösen ab, jedoch nicht ohne meinen Protest gegen diese (nach Ihrer Definition des Wortes) durchaus rationalistische Auffassung zu erneuern. Ich halte Ihnen zunächst nur entgegen, dass die Forderung der Einheit unseres Welterkennens, auf die wir nur mit Verzichtleistung auf unsere Vernünftigkeit Verzicht leisten können, dahin geht, dass die Welt des Sittlichen und des Religiösen und die sinnenfällige Welt in einem und demselben Urgrund aller Dinge begründet erkannt werden. Erst wenn wir darüber beruhigt sind, dass der Vater unseres Herrn Jesu Christi zugleich der Weltschöpfer ist, vermögen wir uns über die Natur zu erheben, ohne uns in fruchtloser Verneinung oder verderblicher Bekämpfung derselben zu verzehren. Unser Hauptanliegen geht also immer auf das (praktische und theoretische) Erfassen der Einheit Gottes als des Demiurgen und des Vaters unseres Erlösers. Sonst verderbt entweder eine phantastische Religiosität die Wissenschaft, oder die Frömmigkeit wird von einem glaubensleeren Erkennen verschlungen. Was Sie S. 442 über „die Nothwendigkeit einer einheitlichen Weltauffassung“ sagen, trifft desshalb den Kern der Sache nicht. Wir brauchen diese Einheit nicht, um uns als Person erfassen zu können. Die Persönlichkeit des Menschen ist ein empirisches Datum. Wir brauchen die Einheit vielmehr, um zu wissen, dass wir als Person nicht isolirt dastehen. Die Identität der menschlichen Vernunft mit der in der Welt herrschenden Vernunft ist die Bürgschaft für die Möglichkeit objektiver Erkenntnisse sowohl als auch für die Zulässigkeit und Rechtmässigkeit praktischer Bestrebungen. Unsere Würde besteht darin, dass wir Mikrokosmos und Gottes Ebenbild sind. Darin aber, dass sich uns die äussere Welt als Mittel für unsere Zwecke darstellt, könnte nur unser Hochmuth und unser Egoismus Nahrung finden, wenn sich nicht diese selbe Welt zugleich als die Schöpfung einer Vernunft erwiese, welcher auch wir selber entsprossen sind. Dagegen liegt in der Einheit unserer Vernunft als erkennender und als praktischer mit den die Welt durchwaltenden Ordnungen zugleich

das Unterpfand der menschlichen Würde und der immerwährende Antrieb zur Demuth. Mikrokosmos und Ebenbild Gottes, die beiden Bezeichnungen für dieselbe Sache, nur das eine Mal diese von der Seite ihres Zusammenhangs mit der Welt, das andere Mal von Seite ihrer Bestimmung aus angesehen, gewähren uns, sofern wir wirklich sind und immer mehr werden können, was sie sagen, die Möglichkeit einer einheitlichen Weltauffassung und zwar einer so einheitlichen, dass auch Praxis und Theorie zur Harmonie zusammengehen. Dieser Harmonie der Welt, unseres eigenen Ich und des unsichtbaren Reiches Gottes, sind wir unmittelbar gewiss in der Religion. Aber unsere Vernünftigkeit treibt uns nicht bloss unablässig zur praktischen Harmonisirung des Lebens; sondern sie lässt uns auch keine Ruhe, es sei denn, wir hätten die an sich seiende Einheit des Weltganzen in einem Bilde in unserem Verstande aufgezeichnet. Wird dieses Bild jemals vollkommen sein? Nein, gewiss nicht. Diejenige Weltanschauung, welche mit den Thatsachen aller Erfahrung, der inneren und der äusseren, am Besten übereinstimmt, ist die wissenschaftlich werthvollste. Das persönliche Hochgefühl mag zwar diese Resignation, die immer nur annäherungsweise die gestellte Aufgabe zu lösen hofft, bedauern — gerade in dieser Resignation, die ein Sporn ist, immer auf's Neue anzusetzen und unermüdlich weiter zu arbeiten, ist der unaufhörliche Fortschritt der Entwickelung und zugleich die Bewahrung der Frömmigkeit als Demuth garantirt. Sie sagen S. 444: „der Mensch besitzt Einheit des geistigen Lebens, wenn er sich in ihr bewegt, auf andere Weise nicht.“ Ich widerspreche Ihnen hierin nicht; aber Sie müssen mir zugeben, dass sich der Mensch erst dann in der Einheit des Lebens bewegt, wann sein Denken mit seinem Wollen, sein Begehren mit seinem Vorstellen zusammenstimmt. Die Religion ist freilich Sache des Lebens; in ihr haben wir, was wir in unserem Erkennen nur anstreben; *religio possidet, philosophia quaerit veritatem.* Aber das Bewusstsein unseres Besitzes, also die volle Herrschaft über denselben wird uns erst durch unser Erkennen. Darum: *credo, ut intelligam.*

Paulinische Studien.

Von

O. Pfleiderer.

2. Der Apostelkonvent.

(Fortsetzung.)

Ueberblicken wir in Kürze, soweit es in den vorliegenden Zusammenhang gehört, die Argumentation des Paulus. Er geht aus von der ihm mit seinem Gegner gemeinsamen Prämisse: Auch die Judenchristen, obgleich geborene Juden und nicht, wie die Heiden, Sünder (theokratisch Unreine und Gottlose) sind doch an Christum gläubig geworden in der Ueberzeugung, dass auch sie (ebensogut wie die Heiden) nicht aus Gesetzeswerken, sondern nur durch den Christusglauben gerecht werden können, weil eben aus Gesetzeswerken überhaupt kein Fleischeswesen (vermöge der einem solchen eigenthümlichen Schwachheit und Unreinheit) gerecht zu werden vermag. In ihrem Christwerden selber schon liegt also das Zugeständniss, dass nicht Gesetzeswerke, sondern Christusglaube das positive Mittel zur Gerechtigkeit für Juden nicht weniger als für Heiden sei. So weit die Prämisse, auf deren Anerkennung auch seitens des Gegners Paulus rechnen zu dürfen hoffte. Nun aber scheiden sich die Wege. Während Paulus aus jener Prämisse die Folgerung zog, dass also der Christusglaube als neues und exklusives Heilsprinzip an die Stelle des Gesetzes trete und dieses sonach für jeden Glaubenden ohne Unterschied aufgehoben sei (Röm. 10, 4; Gal. 3, 25), so fürchtete der Judenchrist, der eben im Gesetz die bleibende *conditio sine qua non* alles messianischen

Heils erblickte, durch Lossagung vom Gesetz auf den Standpunkt des heidnischen Sündenlebens herabzusinken und den Messias mit herabzuziehen.

Diesen Einwurf des jüdisch gebundenen Gewissens legt Paulus seinem Gegner in V. 17 in den Mund: „Wenn wir aber, die wir in Christo suchen gerecht zu werden, auch unsererseits als Sünder (wie die Heiden) erfunden worden sind, so ist ja Christus ein Förderer der Sünde"! Diesem Schlusse liegt die für den Juden axiomatisch feststehende Voraussetzung zu Grunde, dass gesetzlossein identisch sei mit sündigsein; nun lag aber die Thatsache vor, dass die paulinisch gesinnten Judenchristen in Folge ihres Christusglaubens als gesetzlos Lebende erfunden worden waren, was für das streng jüdische Urtheil soviel hiess wie: als heidnische Sünder; somit, schlossen die Gesetzesleute, war diesen emancipirten Christen Christus Anlass und Ursache ihres heidnischen Sündenlebens geworden. Dieser Schluss ist auf jüdischem Standpunkte so einleuchtend und naheliegend, dass wir wohl annehmen dürfen, er werde im Munde der Jakobus'schen Sendlinge zuerst und weiterhin dann auch der von ihnen bearbeiteten Juden Antiochiens die Hauptwaffe zur Einschüchterung der Freierdenkenden und dann auch für Petrus das Motiv seines Rückfalls in gesetzliche Unfreiheit gewesen sein. Wie aber parirt nun Paulus diesen Einwurf? Er weist den lästerlichen Folgerungssatz: dass der Messias ein Sündenförderer sei, mit seinem energischen *μὴ γένοιτο* zurück; aber ehe er (V. 19) die Verkehrtheit desselben positiv an seinem eigenen Beispiel beweist, macht er dem Gegner erst noch (V. 18) eine scheinbare Koncession, durch welche er aber gerade die Spitze des judaistischen Argumentes gegen den halben und inkonsequenten Judaisten Petrus zurückbiegt: „Ja, wenn ich, was ich abgebrochen habe, ebendas wieder aufbaue, dann allerdings stelle ich mich selbst als Uebertreter hin." Er will sagen: euer Vorwurf trifft Jeden, der in der Weise eines Petrus, Barnabas u. a. antiochenischer Judenchristen so inkonsequent ist, zuerst mit dem Gesetz thatsächlich zu brechen, nachher es aber doch wieder in seine Geltung als göttliche Lebensnorm einzusetzen; ein Solcher stellt damit allerdings

sein voriges Gesetzlosleben als Uebertretung der von ihm selber doch wieder anerkannten sittlichen Norm, sonach sich selbst als einen in Schuld verfallenen und vom Gesetz verdammten Uebertreter dar; da gilt dann allerdings die schlimme Folgerung, dass Christus ihm Anlass zur Sünde geworden ist; aber auch nur hier gilt sie, wo man sich selbst durch widersprechendes Thun als Uebertreter hinstellt; sie gilt also nimmermehr von einem Solchen, der, wie Paulus, dem Gesetz ein für allemal abgestorben ist. „Ich nämlich bin kraft des Gesetzes für das Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe; mit Christo bin ich mitgekreuziget; so lebe denn nicht mehr ich, es lebt vielmehr in mir Christus.“ Hiermit giebt Paulus die positive Begründung seines *μὴ γένοιτο* (V. 17) oder den Beweis, dass die judaistische Folgerung (*ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος*) auf dem paulinischen Standpunkt zur Unmöglichkeit, zur Absurdität werde, weil ja hier der Christ, weit entfernt, das Gesetz, das er abgebrochen, wieder aufrichten zu wollen, vielmehr demselben ein für allemal todt sei. Und er ward dies nicht etwa durch seinen eigenen willkürlichen Beschluss und zum Zwecke seines ungebundenen fleischlichen Sündenlebens, sondern todt für das Gesetz ist er auf gesetzmässigem Wege und zum Zwecke eines gottgeweihten Lebens geworden, nämlich dadurch, dass er in seinem Glauben an Christum dessen Kreuzestod mit allen seinen Folgen sich angeeignet hat. Nun hat ja Christus den Tod erlitten kraft des Gesetzes, dessen Fluch auf ihm lag (Gal. 3, 13); an den Gestorbenen aber hat das Gesetz keine weiteren Ansprüche mehr, er lebet fortan nur für Gott (Röm. 6, 10; 7, 1). Da nun der gläubige Christ Christi Tod wie Leben (Auferstehung) sich in der Taufe angeeignet hat, indem er mit Christo zu einer Person verwachsen ist, so gilt also dasselbe, was von Christo, auch vom Christen, d. h. auch dieser ist kraft des Gesetzes, dem sein Recht ein für allemal geworden, gestorben für das Gesetz, um sein neues Leben als ein Gott zugehöriges im freien Gottesdienst des Glaubens und der dankbaren Liebe zu führen (cf. Röm. 7, 4).

So stellt Paulus der falschen judaistischen Ansicht von der christlichen Freiheit, wonach sie mit heidnischem Sünden-

leben identisch wäre, die bessere Erkenntniss entgegen, wie sie ihm am Kreuz Christi aufgegangen ist; Christus, und zwar als der Gekreuzigte, ist ihm allerdings der Grund der Befreiung vom Gesetz, aber damit nicht auch, wie der Gegner meinte, ein Förderer der Sünde, sondern im Gegentheil der Begründer eines neuen gottgeweihten Lebens der Heiligung. Aber nicht bloss zurückgewiesen hat er damit den gegnerischen Vorwurf, sondern seine Vertheidigung wird unter der Hand zum vernichtenden Schlag für das inkonsequente Judenchristenthum. Denn ist die Aufhebung der Gesetzesherrschaft so unmittelbar, wie Paulus es hier dargestellt hat, die Konsequenz des Kreuzestodes Christi, so ist das judaistische Festhalten oder Wiederaufrichten des Gesetzes nichts geringeres als ein Verleugnen und Entwerthen des Kreuzestodes Christi: „Kommt Gerechtigkeit durchs Gesetz, so ist Christus für nichts gestorben.“ Nicht also die besseren Christen, die Vollbürger des Christusreiches, wie sie selber meinen, sind die Judaisten, sondern — so führt ihnen Paulus zuletzt noch zu Gemüthe — sie sind eigentlich noch gar keine wahren Christen, weil sie die Gnade Gottes, die in Christi Tod als neues Heilsprincip offenbar geworden ist, durch ihr eigensinniges Festhalten am alten Princip des Gesetzes zu nichte machen (V. 21).

So gross war die Kluft, die zwischen dem Bewusstsein des Paulus und der Urapostel gähnte! Ist es zu verwundern, dass sie durch den erstmaligen Versuch im Apostelvertrag noch nicht überwunden wurde? Viel eher mögen wir uns jetzt darüber wundern, dass dieser Vertrag trotz des Bestehens einer so weiten Kluft doch zu Stande kommen konnte. Freilich war dies auch nur dadurch möglich, dass in Jerusalem die Gegensätze noch nicht so klar entwickelt, so scharf zugespitzt waren, wie dies jetzt erst, seit dem antiochenischen Zusammenstoss, welchem ja noch manche ähnliche Kämpfe folgten, der Fall gewesen ist. Dies haben diejenigen Kritiker übersehen, welche der Meinung sind, Paulus habe schon in Jerusalem die Gesetzesaufhebung in demselben weitgehenden Sinn, wie später, nehmlich auch für die Judenchristen, proklamirt. Aber nicht nur steht in dem

ganzen Bericht des Paulus keine Silbe, welche diese Annahme fordern oder begünstigen würde, sondern es würde unter dieser Voraussetzung sogar der ganze Gang der Dinge unbegreiflich. Wäre Paulus in Jerusalem mit seiner Lehre von der allgemeinen Aufhebung des Gesetzes in Christo aufgetreten, so wäre dies der Urgemeinde, die ja noch Jahrzehnte später sich nicht darein zu finden wusste, ein solches Aergerniss gewesen, dass es zu einer brüderlichen Handreichung und Gemeinschaft nie gekommen wäre. Oder, wenn doch, so wäre dann das spätere Schwanken des Petrus und der scharfe Zusammenstoss über einer Sache, die ja schon in Jerusalem endgültig ausgemacht war, nur um so unbegreiflicher. Ich habe bei den älteren Tübinger Kritikern immer den Eindruck gehabt, dass sie sich durch das Zurücktragen des später erst entwickelten Gegensatzes in die Situation des Apostelkonvents das unbefangene Verständniss des letzteren verbaut haben, und dass darauf auch die übliche Ueberspannung des Unterschieds zwischen der paulinischen Darstellung und der der Apostelgeschichte zurückzuführen ist.

Dass in Akt. 15 derselbe Vorgang wie in Gal. 2, 1—10 erzählt wird, hätte nie bezweifelt werden sollen. Nicht nur wäre es ganz undenkbar, dass zwei so ganz ähnliche Verhandlungen auf einander gefolgt wären (gleichviel, welche man dann als die erste setzen wollte), ohne dass doch in der späteren auf die frühere irgendwelche Rücksicht genommen würde; sondern es stimmen beide Erzählungen auch in der Hauptsache mit einander überein. Beidemal derselbe Anlass, der ähnliche Gang der Verhandlungen, dieselbe Stellung der Parteien, dieselben Ausschlag gebenden Motive. Daneben freilich in den Einzelzügen fast durchgehends Abweichungen, über deren Bedeutung bis heute vielfach debattirt worden ist. Während man auf apologetischer Seite volle Harmonie nachzuweisen bestrebt ist, war es auf kritischer Seite lange üblich, zwischen beiden Berichten so völligen Widerspruch zu finden, dass die Darstellung der Apostelgeschichte ohne jeden geschichtlichen Werth und auf blossen dogmatischen Voraussetzungen und Bestrebungen beruhend sein sollte. Ich habe mich in meinem „Paulinismus“ zu

der Ueberzeugung bekannt, dass das eine Uebertreibung sei, die auf ihr richtiges Maass zurückgeführt werden müsse. Schon früher hatte, wie ich nachträglich erst bemerkte, Holtzmann in demselben Sinn geschrieben[1]): „Wir haben Grund, die statthabenden Differenzen auf ein relatives Maass herabzusetzen und auch in dieser Parthie der Apostelgeschichte dieselbe Manier einer freien und ungefähren Darstellung anzuerkennen, die wir überhaupt in diesem Werke begegnen.“ Ebenso sagt Keim im angeführten Aufsatz: „Bei allen Differenzen ist der Eindruck der Vereinbarkeit beider Berichte gewiss vorherrschend.“ In derselben Ansicht hat mich eine wiederholte Prüfung aller einzelnen Differenzpunkte bestärkt und ich hoffe dies im Folgenden auch dem unbefangenen Leser plausibel machen zu können, wenn ich mir gleich nicht verhehle, dass sich über Einiges streiten lässt; um mehr als Wahrscheinlichkeit kann es sich ja bei solchen Untersuchungen überhaupt nie handeln.

Was zunächst den Anlass der jerusalemischen Reise des Paulus betrifft, so ist die Differenz zwischen Gal. 2, 2 und Akt. 15, 2 von der Art, dass beide Angaben einander keineswegs ausschliessen, sondern trefflich ergänzen. Denn es ist ganz natürlich, dass zu dem inneren Impuls, welchen Paulus auf eine „Offenbarung“ zurückführt, die äussere Aufforderung durch einen Auftrag der Gemeinde, um deren eigenste Sache es sich ja handelte, hinzugetreten sein wird. Dass die Offenbarung sich nicht bloss auf private Anliegen bezogen haben kann, dass sie psychologisch vermittelt war durch die Besorgniss, welche das Auftreten judaistischer Agitatoren in den paulinischen Gemeinden bei Paulus geweckt hatte, dies haben wir schon aus den Andeutungen des Paulus selbst erschlossen; die Apostelgeschichte giebt uns zu jenen Andeutungen den erwünschten Kommentar, indem sie die Erregung der Gemeinde motivirt durch das Auftreten etlicher aus Judäa gekommener Leute, welche die antiochenischen Heidenchristen lehrten, dass sie ohne die mosaische Beschneidung nicht selig werden können. Wer erkennt

1) Geschichte der Entstehung des Christenthums (1867) S. 569.

hierin nicht die παρεισάκτους ψευδαδέλφους Gal. 2, 4? Dass nun der Geschichtsschreiber nur von den in der Oeffentlichkeit sich abspielenden Folgen jener Agitation Kenntniss hat und daher die Reise des Paulus und Barnabas durch einen Gemeindebeschluss motivirt werden lässt, Paulus dagegen hiervon absieht und nur von seinen inneren Erlebnissen, die für ihn persönlich das Ausschlag gebende gewesen sind, erzählt: das finde ich beides völlig in der Ordnung und im besten Einklang mit einander; man kann es sich wohl so vorstellen, dass Paulus, nachdem er durch die innere Gottesstimme über den nöthigen Schritt gewiss geworden war, eine Gemeindeversammlung veranstaltet und auf dieser den Antrag gestellt hat, vor der Urgemeinde und den Aposteln, auf welche die Agitatoren sich beriefen, die Entscheidung der Streitfrage herbeizuführen, womit die Gemeinde einverstanden war; selbstverständlich hat sie dann in erster Linie ihn mit seinem Freund Barnabas deputirt; die Andern, welche noch mitgingen, kamen, als nicht officiell deputirt, nicht namentlich in Betracht, daher auch Titus unerwähnt bleiben mochte, den Paulus, wie es scheint, auf eigene Faust mitnahm. — Uebrigens macht gleich dieser Eingang der Erzählung der Apostelgeschichte auf mich den Eindruck, als habe sie die Darstellung des Paulus im Galaterbrief nicht gekannt, weil sie sonst sich schwerlich hätte entgehen lassen, von der ἀποκάλυψις etwas zu erzählen, wie es nach sonstiger Analogie ihrem Geschmack entsprach (cf. 16, 9.). Es ist dies insofern wichtig, als dadurch die Differenzen beider Berichte von dem Verdacht der Absichtlichkeit entlastet werden und die Uebereinstimmungen um so schwerer in's Gewicht fallen, wenn sie aus verschiedenen und unabhängigen Quellen stammen.

Man hat nun aber auch darin eine wesentliche Differenz finden wollen, dass nach der Apostelgeschichte die antiochenische Gemeinde ihre Streitfrage der Urgemeinde wie einer obersten Kirchenbehörde zur richterlichen Entscheidung vorlege, während nach dem Galaterbrief Paulus mit den Uraposteln als Gleicher mit Gleichen verhandele. Man hat darin doch wohl auf beiden Seiten zu viel gesehen und eine

formale Differenz der Darstellung zu einer sachlichen übertrieben. Auch der Paulus des Galaterbriefes hat ja doch gewiss dem Urtheil der Urgemeinde und ihrer Apostel eine gewisse schiedsrichterliche Bedeutung zuerkannt, schon einfach damit, dass er sich an sie wandte und vor ihr eine Entscheidung der Streitfrage zu seinen Gunsten herbeizuführen bemühte. Und nichts anderes war offenbar auch die Absicht der antiochenischen Gemeinde, als sie ihre Leute „um dieser Frage willen" nach Jerusalem deputirte; sie wird ja wohl ihren Paulus gut genug gekannt haben, um ihm zuzutranen, dass er nicht stumm und in blinder Unterwerfung das Resultat der Verhandlungen der Jerusalemiten abwarten und über sich wie ein Schicksal ergehen lassen werde. Ueberdiess kann ich gar nicht finden, dass die Verhandlungen nach der Apostelgeschichte den Eindruck eines Prozesses vor einem kirchlichen Gerichtshof machen, sondern es finden auch hier freie Verhandlungen und Disputationen unter Gleichen statt, bis zuletzt eine Einigung zu Gunsten des Paulus erzielt wird.

Was ferner den Gang der Verhandlungen betrifft, so wollte man eine wesentliche Differenz darin erkennen, dass die Apostelgeschichte nur eine öffentliche Verhandlung vor der Gemeinde, der Galaterbrief aber nur eine Privatbesprechung mit den Uraposteln berichte. Aber dies ist beides entschieden unrichtig; vielmehr zeigt sich gerade hier bei näherem Zusehen die auffallende Uebereinstimmung, dass sowohl in der Apostelgeschichte als im Galaterbrief zuerst ganz deutlich von einer öffentlichen Verhandlung die Rede ist, an welche sich dann beiderseits eine Verhandlung im engeren apostolischen Kreise anzuschliessen scheint, jedoch mit so wenig klarer Unterscheidung der letzteren von ersterer, dass es kaum möglich ist, sie bestimmt gegen einander abzugrenzen. Von der Darstellung der Apostelgeschichte wird dies wohl allgemein zugegeben. Deutlich haben wir hier in V. 4 f. öffentliche Verhandlungen, bei welchen aber natürlich auch Apostel und Presbyter nicht gefehlt haben werden; dann heisst es V. 6, die Apostel und Presbyter haben sich zusammengethan, um die Sache zu überlegen; während man

nun hiernach im Folgenden Verhandlungen im engeren Kreis dieses Gemeinde-Ausschusses erwartet, so tritt gleichwohl nachher „die ganze Menge“ (V. 12) oder „die ganze Gemeinde“ (V. 22) wieder auf den Plan; es wird dabei nicht klar, wie wir eigentlich das Zusammentreten der Apostel und Presbyter zu den engeren Ausschussverhandlungen mit den öffentlichen Verhandlungen vorher und nachher in's Verhältniss zu setzen haben. Aber kaum anders verhält es sich auch beim Galaterbrief. Auch hier ist unbestreitbar in erster Linie von einer Vorlage des Evangeliums an die Gemeinde (*αὐτοῖς* V. 2) die Rede und von dieser öffentlichen Verhandlung berichten offenbar die Verse 3—5, weil der Kampf mit den Gesetzesleuten eben nur in die öffentliche Verhandlung fallen kann. Viel weniger klar ist dagegen, wie wir uns die besondere Besprechung mit den Geltenden, welche Paulus ausdrücklich hervorhebt (*κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν*), zu denken haben mögen? Ist sie vielleicht in V. 6—10 als zeitlich auf die öffentliche Verhandlung folgend dargestellt? Oder ging sie dieser zeitlich voran und ist nur aus sachlichen Gründen (weil sie das positive Resultat enthält) von Paulus jener nachgestellt worden? Oder endlich ist sie vielleicht mitten zwischen die öffentlichen Verhandlungen zu verlegen? Erwägen wir, dass die Apostel gewiss auch schon bei den öffentlichen Gemeindeverhandlungen zugegen waren, und dass dann die definitive Entscheidung, der Verzicht der Gemeinde auf gesetzliche Zumuthungen an die Heidenchristen, jedenfalls nur durch die gewichtige Stimme der Apostelhäupter zu Stande gekommen ist, so dürfte die letztgenannte Hypothese manches für sich haben; man könnte sich dann den Gang der Verhandlungen etwa so[1]) denken, dass nach heftigen Scenen in der Gemeindeversammlung die Apostel mit etlichen anderen Notabeln (die auch der Galaterbrief gewiss nicht ausschliesst) sich in einen engeren Kreis zurückzogen und hier Paulus eine Verständigung suchte und fand, worauf die öffentlichen Debatten wieder eröffnet und jetzt infolge des Eintretens der Apostel für Paulus auch zum glücklichen Ziel geführt

1) Aehnlich Zimmer, S. 136 f.

wurden. Bei dieser, wie ich meine, ungezwungenen Hypothese liessen sich die einzelnen Züge sowohl des Galaterbriefes als der Apostelgeschichte leicht ineinanderfügen. Indessen, mag man sich die Sache so oder anders denken (aufs Vermuthen sind wir doch immer angewiesen): die Hauptsache bleibt jedenfalls sicher, dass nach beiden Berichten Verhandlungen im weiteren und im engeren Kreise stattfanden, über deren gegenseitiges Verhältniss beide Berichte uns gleichsehr im Dunkeln lassen. Und sonach liegt hier gerade statt der angeblichen Differenz die auffallendste Uebereinstimmung der beiden von einander unabhängigen Berichte zu Tage.

Bezüglich des Inhalts der Verhandlungen konstatiren wir zunächst die Punkte, worin beide Berichte übereinstimmen. Es sind folgende: 1) Beiderseits betrifft die Streitfrage die Unterwerfung oder Nichtunterwerfung der Heidenchristen unter das Gesetz. 2) Beiderseits führen die Vertreter der heidenchristlichen Freiheit ihre Sache durch Hinweis auf den thatsächlichen Erfolg der Heidenmission. 3) Beiderseits lassen sich durch diesen Beweis der Thatsachen die Säulen der Gemeinde vom Recht eines selbständigen Heidenchristenthums überzeugen. 4) Beiderseits verharrt gleichwohl das Judenchristenthum bei seinem Gesetz und sucht sich durch gewisse Vorkehrungsmassregeln gegen heidnische Einflüsse zu verwahren. In allen diesen Punkten — und ich meine, es sind eben die Hauptpunkte — volle Uebereinstimmung. Dagegen nun allerdings im Einzelnen vielfache Differenzen von mehr oder weniger Bedeutung.

Von untergeordnetem Gewicht scheint mir der Differenzpunkt zu sein, dass die Apostelgeschichte nur die Forderung der Beschneidung der Heidenchristen überhaupt berichtet und der Zuspitzung des Streits auf die konkrete Forderung bezüglich des Titus nicht erwähnt; durch das Allgemeine ist ja das Besondere nie ausgeschlossen; auch lässt sich diese Differenz leicht erklären. Für Paulus lag das Hauptinteresse in dem Prinzip, dessen Wahrung im konkreten Fall des Titus durchzusetzen war; der Geschichtsschreiber erzählt vom Gesichtspunkte der Heidengemeinden aus, denen

an der speciellen Frage des Titus weniger liegen konnte als an dem factischen Resultat, das sie selber in *toto et genere* betraf; daher schweigt er vom Speciellen und erzählt nur vom Allgemeinen.

Auch dass die Antiochener nach Apostelgesch. 15, 12 von Zeichen und Wundern, die Gott durch sie unter den Heiden gethan, erzählen, ist doch nur eine andere Wendung des Satzes Gal. 2, 8: dass Gott wirksam gewesen für Paulus in Bezug auf die Heiden; unter den hiermit gemeinten Erfolgen der paulinischen Heidenmission sind ja auch Zeichen und Wunder, wie sie unter den Charismen von Paulus erwähnt werden, mitbegriffen.

Schwieriger wird die Frage erst bei den beiden Reden, welche die Apostelgeschichte den Petrus und den Jakobus halten lässt. Zwar dass Paulus von diesen Reden nichts berichtet, würde kein Bedenken erwecken; er hatte eben dazu keinen zwingenden Anlass; höchst wahrscheinlich ist es jedenfalls, dass die Umstimmung der Gemeindemehrheit zu Gunsten des Paulus nicht ohne motivirende Reden seitens der Apostelhäupter zu Stande gekommen ist, die natürlich in einem für Paulus wohlwollenden Sinn, entsprechend der κοινωνία, zu welcher man sich ja faktisch verstanden hatte, gehalten wurden. Auch das Verhältniss der beiden Reden zu einander: die lebhaftere Fürsprache des Petrus für die Gesetzesfreiheit der Heiden ohne Reservationen und die vorsichtigere, zurückhaltende Rede des Jakobus mit der restringirenden Klausel stimmt genau zu dem, was wir oben aus Anlass des antiochenischen Nachspiels über die verschiedene Stellung dieser beiden Männer zur Gesetzesfrage zu bemerken hatten. Aber gegen das Detail dieser Reden erheben sich allerdings einige ernste Bedenken.

In der Rede des Petrus fällt vor Allem auf die Berufung auf die schon von alten Tagen her kraft göttlicher Erwählung durch ihn (Petrus) betriebene Heidenmission (V. 7). Wie es sich auch mit der Geschichtlichkeit der Akt. 10 erzählten Bekehrung des Heiden Cornelius durch Petrus verhalten möge, jedenfalls war dies nur eine Ausnahme, durch welche die Regel nicht aufgehoben wurde, nach welcher

die Urapostel ihr Missionsgebiet auf Israel beschränkten. Nach Gal. 2, 7 f. war doch nur Paulus mit dem Evangelium der Heiden betraut, Petrus dagegen mit dem der Juden; nur Paulus hatte das Gottesurtheil des Erfolges unter den Heiden für sich geltend zu machen, während Petrus sich des göttlichen Wirkens durch ihn unter den Juden zu rühmen hat. Damit steht die Art, wie Akt. 15, 7 Petrus als ein längst erwähltes Werkzeug Gottes zur Heidenmission dargestellt wird, in entschiedenem Widerspruch; übrigens verräth sich hierbei die spätere Hand, welche diese Rede gestaltet hat, schon deutlich genug in den für Petrus selber sinnlosen Worten: *ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων*. Auch die Gründe, mit welchen die Apostelgeschichte den Petrus die Verschonung der Heiden mit dem Gesetz motiviren lässt, scheinen paulinisch gefärbt zu sein. Zwar Sätze, wie die: dass Gott die Herzen der Heiden durch den Glauben gereinigt, und dass er auch ihnen den heiligen Geist (die Kraft der Charismen) gegeben habe, konnte immerhin auch ein weitherziger Judenchrist, wie wir uns Petrus jedenfalls denken müssen, aussprechen. Aber konnte er auch das Gesetz „als ein Joch" bezeichnen, „das weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten"? Warum fuhr er dann doch fort, dies unerträgliche Joch zu tragen? warum liess er sich nach kurzer Freiheit in Antiochia von den Jakobusleuten sofort wieder unter dies Joch zurückbringen? Freilich ist andererseits zuzugeben, dass bei Naturen von so elastischer Gemüthsart, die mehr momentanen Impulsen als klar gedachten Principien folgen, sich sehr schwer *apriori* ausmachen lässt, was sie möglicherweise im einen und anderen Fall sagen können; zeigt uns doch die heutige Erfahrung oft genug, dass Leute, welche sehr liberale Reden halten, gleichwohl jedesmal, wenn es gilt im Handeln diese Reden zu bethätigen, unter dem übermächtigen Druck der konsequenteren Geister alle ihre schönen Worte gründlich vergessen und Lügen strafen! — Uebrigens ist zu beachten, dass diese Beweisführung für die Aufhebung des Gesetzes aus der Unerträglichkeit desselben nicht, wie gewöhnlich (auch noch von Weizsäcker) angenommen wird, genuin paulinisch ist, (für

Paulus folgte seine Theorie von der christlichen Gesetzesfreiheit vielmehr aus der Gnosis vom Kreuz Christi, Gal. 2, 19. Röm. 7, 4) wohl aber im Sinn des populären Unionspaulinismus, mit welchem auch der freiere Judenchrist in nachpaulinischer Zeit zusammengehen konnte; ob aber ein solcher Standpunkt auch schon zur Zeit des Apostelkonvents für einen Petrus möglich war, das allerdings ist eine Frage, die zu bejahen man gerechte Bedenken tragen kann. Auch der Satz, dass die Judenchristen auf gleiche Weise, wie die Heiden, durch die Gnade des Herrn Jesu Christi selig zu werden glauben (V. 11), geht zwar, wie Keim ganz richtig bemerkt, an und für sich nicht hinaus über die Linie dessen, was auch nach Gal. 2, 16 die dem Petrus mit Paulus gemeinsame Ueberzeugung war: dass auch der Judenchrist nicht durch Gesetzeswerke, sondern durch den Glauben an Christum die Rechtfertigung, also das messianische Heil erlange; und wäre dieser Glaube an das durch Christus zu erlangende Heil nicht wirklich das Heiden- und Judenchristen verknüpfende Band gewesen, wie hätte es denn dann jemals zur *κοινωνία* des Apostelvertrages kommen können? Dass übrigens in dieser Anerkennung der Nothwendigkeit der Gnade Christi zum Heil noch nicht unmittelbar auch die Aufhebung der Gesetzesgültigkeit für die Judenchristen liegen muss, erhellt aus der Fortsetzung jener paulinischen Rede Gal. 2, 17 ff. deutlich genug, wo Paulus zwar seinerseits diese Konsequenz zieht, aber unter dem lebhaften Widerspruch des Judenchristen, welcher darin eine Profanation des Messias sah. Insofern wird immerhin die Möglichkeit, dass Petrus in Jerusalem sich im Sinn von Akt. 15, 11 ausgesprochen haben könnte, nicht ohne Weiteres abzuweisen sein. Doch lässt sich andererseits nicht leugnen, dass V. 11 in diesem Zusammenhang, als direkte Antithese zu der Unerträglichkeit des Gesetzes, den Eindruck machen kann, als wolle der Redner die Aufhebung des werthlosen Gesetzes durch die an seine Stelle tretende universale Gnade aussprechen; und dies wäre dann jedenfalls nicht mehr petrinisch, sondern nur paulinisch gedacht. Nimmt man hinzu die schon besprochene unhaltbare Berufung des Petrus auf seine epoche-

machende Heidenmission (V. 7), so wird das Urtheil gerechtfertigt sein, dass die petrinische Rede zwar insofern nicht streng historisch ist, als sie im Einzelnen die freigestaltende Hand des späteren Redaktors verräth, im Ganzen aber doch der Situation und dem Charakter des Redenden so gut entspricht, wie irgend eine Rede der alten Geschichtsschreiber. Von absichtlicher Zurechtmachung nach dogmatischen Gesichtspunkten oder gar von Vertauschung der Rollen zwischen Petrus und Paulus kann dabei keine Rede sein; sondern das Ungeschichtliche beruht einfach darauf, dass der Verfasser den Standpunkt des Petrus, der thatsächlich der weitherzigste und dem paulinischen nächstverwandte gewesen ist, zu unmittelbar im Lichte des mit dem paulinischen Universalismus ausgesöhnten, kirchlich gewordenen Judenchristenthums seiner eigenen Zeit darstellte.

Aehnlich dürfte es sich schliesslich auch noch mit dem angefochtensten Punkt in Akt. 15 verhalten, mit dem von der Gemeinde zum Beschluss erhobenen Antrag des Jakobus, von den Heidenchristen zwar keine sonstige Gesetzesbeobachtung, aber doch wenigstens Enthaltung vom Fleisch des Götzenopfers, von Hurerei, vom Blut und vom Erstickten zu fordern. Von einer solchen Auflage religiöser Verpflichtungen (denn so sind sie nach 15, 28 allerdings zu verstehen) berichtet Paulus nichts; er scheint sie vielmehr entschieden auszuschliessen durch die Versicherung: „Mir haben die Geltenden nichts auferlegt — ausser dass wir der Armen gedenken sollten“ (Gal. 2, 6. 10.) Auch in seiner späteren Wirksamkeit finden wir nirgends eine Berufung oder auch nur Anspielung auf dieses Dekret, selbst da nicht, wo er einschlägige Fragen bespricht, wie 1. Cor. 5 und 6 (über unerlaubte Ehe und Hurerei überhaupt) und 1. Cor. 8 und 10 (über das Götzenopferfleischessen). In beiden Fällen trifft zwar seine Vorschrift sachlich mit den Forderungen jenes Dekrets zusammen, aber er motivirt sie nicht durch irgendwelche äussere Autorität, auch nicht durch das mosaische Gesetz, auf welches sich Jakobus 15, 21 berief, sondern durch den Geist christlicher Sittlichkeit, der auch in Adiaphoris, wozu wenigstens das Götzenopferfleischessen gehörte,

die Schonung der Gewissen und das Vermeiden von Aergerniss zur Pflicht mache. Nehmen wir dazu, dass er von den beiden anderen Punkten, Enthaltung vom Blut und vom Erstickten (solchem Fleisch, in welchem das Blut noch enthalten ist) überall ganz schweigt, so gewinnen wir in der That nicht den Eindruck, als ob Paulus von einer beim Apostelvertrag festgestellten Verpflichtung der Heiden über diese vier Punkte Notiz nehme. Ebenso scheint nun aber auch die Apostelgeschichte ihrerseits nichts zu wissen von den beiden Vertragsbedingungen, die uns Paulus berichtet: von der Scheidung der Missionsgebiete und von der Verpflichtung der Heidengemeinden zu Beisteuern für die Urgemeinde. Eine Diskrepanz der beiderseitigen Berichte ist also hier unbestreitbar vorhanden.

Dennoch ist dieselbe vielleicht auch hier nicht ganz so gross, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Sobald man sich klar macht, was denn eigentlich Sinn und Absicht der beiderseits berichteten Vertragsbestimmungen gewesen sein mag, so zeigt sich sofort eine so nahe Verwandtschaft zwischen beiden Darstellungen, dass man sich unwillkürlich versucht fühlt, an einen inneren Zusammenhang zu denken und irgendwelche Kombinationen für möglich zu halten. Dass die vier Punkte des Jakobus-Antrages so ziemlich auf die Verpflichtungen der Proselyten des Thors hinauslaufen, darf jetzt wohl als allgemein anerkannt gelten.[1]) Sie bilden also das Minimum von gesetzlichen Bedingungen, welche das Judenthum Jedem, der mit ihm in irgendwelche religiöse Beziehung treten wollte, auferlegen zu müssen glaubte. Da nun das Judenthum nicht bloss auf palästinensischen Boden beschränkt war, sondern schon längst auch unter der Heidenwelt in jeder Stadt seine Bekenner hatte, welche in der Synagoge an jedem Sabbath das Gesetz lasen, so konnte es wohl als eine billige Forderung an die Heidenchristen erscheinen, dass sie auf die Gefühle dieser jüdischen Diaspora soviel Rücksicht nahmen, wie die Proselyten des Thors

1) Vgl. Overbeck, Apostelgeschichte S. 230, Lipsius, Bibellex. I, s. v. Apostelkonvent, Holtzmann a. a. O. S. 571, Weizsäcker, S. 225.

schon bisher zu thun pflegten. Dies scheint mir der einfache Sinn von Akt. 15, 21 zu sein[1]; das Bestehen jüdischer Gemeinden in fast allen heidnischen Städten legte auch den heidenchristlichen Gemeinden eben derselben Städte gewisse Rücksichten auf; sollte nicht das gesetzliche Bewusstsein der Juden (bzw. Judenchristen) in der Diaspora verletzt werden durch das Zusammenwohnen mit Solchen, die ihren Gott verehrten, ohne doch nach ihrem Gesetz zu leben, so mussten diese Christengemeinden unter den Heiden mindestens an die Proselytengebote sich binden; so war dann zwischen ihnen und dem gesetzlichen Judenthum oder Judenchristenthum wenigstens ein derartiger *modus vivendi* hergestellt, wie er bisher schon überall sich zwischen der Synagoge und den Proselyten des Thores gebildet hatte. Sonach diente der Jakobus-Antrag dem doppelten Zweck: 1) das gesetzestreue Judenthum und Judenchristenthum der Diaspora „vor Aergerniss durch die neuen Brüder sicherzustellen",[2] zugleich aber auch 2) die Heidenchristen zu der judenchristlichen Aristokratie in dasselbe untergeordnete Verhältniss zu stellen, in welchem die Proselyten als Halbjuden zu den Volljuden standen. Erinnern wir uns nun, was wir oben als den Sinn der beiden Vertragsbedingungen von Gal. 2, 9 f. gefunden haben. Die Scheidung der Missionsgebiete sollte, so sahen wir, dem Zwecke dienen, das Judenchristenthum in seinem gesetzlichen Bestand gegen alle von heidenchristlichen Berührungen drohende Gefahren zu sichern; die Verpflichtung der Heidenchristen aber zu Beisteuern für die Urgemeinde war die Tributpflicht der messianischen Vasallen gegen die theokratische Aristokratie, Seitenstück und Fortsetzung der Tributpflicht der Proselyten gegen Jerusalem.

1) Sachlich komme ich hier mit Zimmer, S. 170. 176 auf das gleiche Resultat hinaus, nur dass ich das Wort κηρύσσοντας nicht bloss von Proselyten, sondern allgemeiner von Religionsbekennern überhaupt, also auch von eigentlichen Juden verstehe. — Uebrigens leugnet Zimmer mit Unrecht (S. 177), dass Jakobus damit, dass er den Heidenchristen die Proselytengebote auflegt, auch ihre Stellung zu den Judenchristen dem Verhältniss der Proselyten zu den Juden gleichsetzte. Vgl. dagegen Lipsius, S. 205 und Weizsäcker, S. 240.

2) Holtzmann, S. 572.

Ist dies nicht ein merkwürdig genaues Zusammentreffen der Intention der beiderseitigen Vertragsbestimmungen? Sie liegen in der That genau in derselben Linie der jerusalemischen Kirchenpolitik und verrathen denselben Geist eines über seiner Reinhaltung wie über seiner theokratischen Suprematie ängstlich und eifersüchtig wachenden Judaismus. Dies war eben der Geist des Jakobus, welcher dem freieren Denken und Vorgehen eines Petrus schon in Jerusalem ohne Zweifel, wie jedenfalls später in Antiochien, hemmend in die Zügel fiel. So viel also muss auf jeden Fall anerkannt werden, dass die Apostelgeschichte vom Standpunkt und den Motiven des Jakobus beim Apostelkonvent ein richtiges Bild giebt, wie es sich übrigens auch mit der Geschichtlichkeit des Dekrets selbst verhalten möge.

Und werden wir nun diese ohne weiteres und in jeder Hinsicht preisgeben dürfen, wenn doch die Intention des Dekrets als durchaus der Situation entsprechend erkannt ist? Ich kann mich dazu kaum entschliessen. Wo zwei Berichte bei völliger Differenz des Einzelnen und offenbarer Unabhängigkeit von einander im Kern der Sache doch so genau zusammentreffen, wie das hier augenfällig der Fall ist, da kann ich nicht glauben, dass der eine dieser Berichte ohne jeden historischen Kern nur Alles aus der blauen Luft gegriffen habe. Um so unwahrscheinlicher wird dies, wenn sich zeigen lässt, dass der eine Bericht von anderem Standort aufgenommen, eine Seite des Gegenstandes darstellt, welche eine merkliche Lücke des anderen Berichtes zu ergänzen geeignet ist. Und so scheint mir in der That die Sache hier zu liegen. Der Zweck der Sicherstellung des gesetzlichen Judenchristenthums gegen heidenchristliche Einflüsse und Aergernisse konnte zwar wohl im Grossen und Ganzen, namentlich für das palästinensische Judenchristenthum, erreicht werden durch die Scheidung der Missionsgebiete, aber diese Maassregel half doch gar nichts für solche Gegenden und Orte, wo bei paritätischer Bevölkerung eine unmittelbare Berührung der Judenchristen mit den Heidenchristen nicht zu umgehen war. Sollte man denn nun bei der Vereinbarung in Jerusalem an diese gemischten

Gemeinden wirklich gar nicht entfernt gedacht haben? Sollte man die Frage, wie es in solchen Gemeinden zwischen beiden Theilen gehalten werden solle, wirklich ganz vergessen oder ignorirt haben, während doch eben von ihnen der Anlass zu diesen Verhandlungen ausgegangen war, ihre Abgesandten zugegen waren und für ihre praktischen Bedürfnisse eine Entscheidung zunächst gegeben werden sollte? Es ist dies schwer zu glauben, obgleich es nach dem blossen Bericht des Paulus allerdings so erscheint. Eben nun eine solche Bestimmung bezüglich der gemischten Gemeinden, die wir im Galaterbrief vergebens suchen und doch den Umständen nach fast nothwendig erwarten, diese giebt uns der Bericht der Apostelgeschichte. Denn da die Verpflichtung der Heidenchristen auf die Proselytengebote ausdrücklich (V. 21) durch die Rücksicht auf die Diaspora motivirt wird, so erhellt klar, dass wir hier eine Bestimmung vor uns haben, welche die Stellung der Heidenchristen in paritätischen Gemeinden reguliren soll. Und damit bildet nun diese Bestimmung die fast unentbehrliche Ergänzung zur Ausfüllung der im Galaterbrief bemerkbaren Lücke. Darum kann ich nicht bezweifeln, dass eine derartige Bestimmung über die Verpflichtung der Heidenchristen wenigstens für die zunächst in Frage kommenden paritätischen Gemeinden Syriens und Ciliciens in Jerusalem zur Sprache gekommen sein wird, und zwar auf Anregung des Jakobus, der ja auch später sich stets als den Hüter Israels gegen heidenchristliche Verunreinigung erwiesen hat. Nur ist damit noch nicht nothwendig gegeben, dass die Gemeinde Jerusalems wirklich in so förmlicher und feierlicher Weise, wie die Apostelgeschichte es darstellt, in einem officiellen Dekret diese Bestimmung sanktionirt haben müsse.

Wenn nun aber sonach die Apostelgeschichte mit ihrem Bericht von den Jakobus-Klauseln doch nicht ganz Unrecht haben sollte, wie erklärt sich dann das Schweigen des Paulus darüber? Wir können hierüber natürlich nur mehr oder weniger plausible Vermuthungen aufstellen, da nähere Details bei der Kürze des paulinischen Berichts, der ja gar nicht ein protokollarisches Dokument von jenen Vorgängen geben

will, nicht zu Gebote stehen. Das Schweigen des Paulus dürfte schon damit leichter erklärlich werden, wenn wir annehmen, dass die von Jakobus angeregte Frage der Proselytengebote nicht eine Bedingung der Vereinbarung zwischen den Geltenden und dem Paulus gewesen ist, sondern nachträglich nach schon abgeschlossener *κοινωνία* als eine specielle Klausel zur praktischen Regulirung der Verhältnisse in etlichen paritätischen Gemeinden, vor allen in Antiochia selber, hinzugefügt wurde. Dann konnte ja Paulus mit vollem Recht sagen: „Mir ist nichts aufgetragen worden von den Geltenden — nur dass wir der Armen gedenken sollten"; er konnte jene nachträgliche Abmachung zwischen Jakobus und den Antiochenern als eine ihn selbst und seine principielle Stellung zur Heidenfrage nichts angehende und überhaupt ganz unwesentliche praktische Angelegenheit der Gemeindeleitung ignoriren. Und dies um so mehr, wenn wir weiter annehmen dürfen, dass diese Bestimmung auch gar nichts neues vorschrieb, sondern nur eine in den paritätischen Gemeinden allbereits bestehende Sitte auch ferner zu beobachten empfahl. Es hat dies ohnedies aus inneren Gründen viel für sich.[1]) Denn da die heidenchristlichen

1) Lipsius, Bibellex. I, 206: „Wir vermuthen, dass die Beobachtung jener Gebote durch die Heidenchristen überhaupt keine Neuerung war, sondern überall, wo sich Juden und Heiden in derselben Gemeinde zusammenfanden, ganz von selbst aus den vorgefundenen Verhältnissen sich entwickelte." 207: „Paulus selbst konnte in diesen Geboten ebensowenig eine Beschränkung seiner Missionsfreiheit sehen, als etwa in der Forderung an seine Heidenchristen, sich des Götzendienstes, Mordes, Aufruhrs zu enthalten." Lipsius findet daher den „Irrthum" der Apostelgeschichte nur darin, dass sie als etwas Neues betrachte und auf bestimmte Verfügung zurückführe, was von Anfang schon heidenchristliche Sitte gewesen. Aber warum sollte sich das eine und das andere ausschliessen? Ist nicht wohl denkbar, dass eine von selbst gewordene Sitte in Jerusalem auch noch ausdrücklich als unerlässliche Bedingung jedes Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Juden- und Heidenchristen stipulirt werden konnte? Mir scheint daher die Lipsius'sche Ansicht von der Entstehung der Proselytengebote so wenig im Widerspruch mit dem Bericht der Apostelgeschichte zu stehen, dass sie vielmehr vorzüglich geeignet ist, die Hauptschwierigkeit, nämlich das Verhältniss dieses Berichtes zu Paulus, befriedigend aufzulösen.

Gemeinden sich meistens im Anschluss an die Synagoge und anfangs also auch wohl hauptsächlich aus den der Synagoge schon bisher zugethanen Heiden, d. h. aus Proselyten des Thors bildeten, so war nichts natürlicher, als dass diese zu Christen gewordenen Proselyten ihre bisherige Lebensweise beibehielten und dann auch die neu hinzugetretenen Heiden dieser selbigen Lebensweise sich anschlossen, also die Proselytengebote befolgten. War dies schon bisher der Fall gewesen — und nichts hindert uns, dies anzunehmen — so hatte eine Besprechung und Verständigung zwischen den Jerusalemiten und Antiochenern bezüglich dieses Punktes für Paulus in der That so wenig zu bedeuten, trat hinter den beiden anderen, seine persönliche Missionspraxis allein direkt berührenden Vertragsbestimmungen so völlig zurück, dass es nicht mehr auffallen kann, wenn er über diesen letzteren jene erstere ignorirte. Zumal in einem Bericht an die Galater, welche nicht eine paritätische, sondern ganz heidenchristliche Gemeinde waren, mochte Paulus eine Klausel, die von Anfang nur für paritätische Gemeinden von Bedeutung war, um so eher als irrelevant, für sie wie für ihn, bei Seite lassen. Ebendaraus erklärt sich dann auch, dass er im 1. Corintherbrief seine Leser zwar im Sinn jener Abmachung belehrte, ohne aber irgendwelchen Bezug zu nehmen auf einen autoritativen Apostelbeschluss, der als solcher mit allgemeingültiger Sanktion für alle Gemeinden in der That nie existirt hat.

Aber warum hat denn nun die Apostelgeschichte eine solche nebensächliche Bestimmung, wie nach unserer Auffassung die Jakobus-Klausel war, als die Hauptsache dargestellt, und was für Paulus die Hauptsache war, mit Stillschweigen übergangen? Auch darauf scheint mir eine befriedigende Antwort nicht so schwer zu finden. Nehmen wir an, der Verf. der Apostelgeschichte habe für seinen Bericht des Apostelkonvents Traditionen der syrischen Gemeinden als Quellen benutzt, so ist ganz natürlich, dass hier sowohl der Anlass wie dann auch das Resultat jener denkwürdigen Vorgänge vom Standpunkt der Gemeinde und nicht des Paulus dargestellt waren. Aus demselben Grunde also,

aus welchem unser Historiker von der ἀποκάλυψις des Paulus schweigt und dafür von der Gemeindedeputation spricht, aus eben demselben Grunde, denke ich mir, hat er auch von den intimeren Vorgängen im engeren Apostelkreise und von den hier mit Paulus persönlich verabredeten Vertragsbedingungen (Gal. 2, 9 f.) geschwiegen und dafür von den öffentlichen Abmachungen vor der Gemeindeversammlung und für die syrischen Gemeinden gesprochen: Der einfache Grund für beides liegt darin, dass seine Quellen eben nur von dem handelten, was die Gemeinden unmittelbar anging, und er von dem, was den Paulus persönlich betraf, nichts wusste und nichts wissen konnte, weil er den Galaterbrief sicher nicht gekannt hat.[1]) — Was übrigens diese antiochenischen Quellen betrifft, so möchte ich lieber an mündliche, als (wie Keim thut) an schriftliche Ueberlieferungen denken. Die mündliche Ueberlieferung ist durchaus möglich. Denn dass von so denkwürdigen Verhandlungen, welche die Existenzfrage des Heidenchristenthums in günstigem Sinne entschieden und also lebhafte Freude in allen diesen Gemeinden erregt haben müssen (15, 31), nach einem halben Jahrhundert die Erinnerung noch lebhaft fortlebte, ist ganz natürlich. Und wenn nun die mündliche Ueberlieferung bestimmt genug war, um eine im Wesentlichen richtige Darstellung der jerusalemischen Vorgänge, wie sie sich dem Gemeindebewusstsein darstellten, zu ermöglichen, so war sie andererseits zugleich dehnbar und unbestimmt genug, um Spielraum offen zu lassen für eine freie schriftstellerische Gestaltung und Einkleidung.

Eine solche müssen wir nämlich allerdings annehmen, wie bei der petrinischen Rede, so auch bei der des Jakobus und bei dem officiellen Brief der Gemeinde. Es ist mit Recht bemerkt worden, dass dieser Brief schon durch seine stilistische Verwandtschaft mit Luc. 1, 1 die Hand des Verfassers verrathe, und auch die Wendung: ἔδοξε τῷ ἁγίῳ

1) cf. Keim, S. 82: „Der Verfasser der Apostelgeschichte hat die paulinischen Briefe kaum irgendwo als Quelle verwerthet. Das Geschichtsbild in Ap. 15 nimmt meines Bedünkens auf Gal. 2 gar keine Rücksicht."

πνεύματι καὶ ἡμῖν (V. 28) weist ersichtlich auf die Zeit des Verfassers, wo die Anfänge der kirchlichen Verfassung sich zu konsolidiren begannen. Eine besonnene Kritik darf m. E. ebensowenig diese Spuren späterer Hand übersehen, als sie um der Ungeschichtlichkeit der Form willen sofort jeden geschichtlichen Kern leugnen darf. Dass ich einen geschichtlichen Kern in dem Bericht der Apostelgeschichte in einem sogar über Keim (mit welchem ich mich in diesen Fragen am nächsten berühre) noch hinausgehenden Maasse finden zu müssen glaube, mag bei den Kritikern manches Kopfschütteln erregen und als gewagte Concession erscheinen; aber ich mag die Sache überlegen, von welcher Seite ich will, so erscheint mir meine Auffassung immer wieder als die einfachste, natürlichste, den konkreten Verhältnissen, wenn man sich ohne alle apriorischen Vorurtheile in sie hineindenkt, angemessenste und von Schwierigkeiten viel weniger gedrückt, als die bei den Kritikern sonst übliche „Konstruktion" des Berichtes von Akt. 15. Darum wollte ich mir nicht versagen, meine Auffassung der gelehrten Kritik, von welcher ich mich gerne weisen lasse, zur Prüfung zu unterbreiten.

Ueber die Zeit des Minucius Felix.

Von
Dr. P. Schwenke
in Kiel.

An dem neuen Versuche, die Zeit des Minucius Felix zu bestimmen, welchen V. Schultze (Jahrbb. f. prot. Theol. 7. 1881. S. 485 ff.) unternommen hat, muss nicht allein das Resultat, die Versetzung jenes Autors auf die Scheide des 3. und 4. Jahrhunderts, sondern auch die Art der Beweisführung Befremden erregen. Es ist bereits[1]) von W. Möller (ebdas. S. 757 f.) Einspruch erhoben worden gegen die Leichtigkeit, mit welcher sich Schultze der seiner Ansicht entgegenstehenden Schrift des Cyprianus de idolorum vanitate entledigt, indem er sie mit einem wenig verhüllten Zirkelbeweis ad hoc für unecht erklärt. Und doch hilft ihm das nichts, da auch an anderen Stellen deutliche Spuren einer Benutzung des Minucius durch Cyprian vorhanden sind: Der Monolog ad Donatum schliesst sich in der Einkleidung unverkennbar an die des Octavius an und ist, von anderen Anklängen ganz abgesehen, in c. 7—8. 12—13 nur eine Ausführung von Min. 37, 9—10. 12, von dem fast jedes Wort bei Cyprian wiederkehrt. De bono pat. 3 *nos qui philosophi non verbis sed factis sumus, nec vestitu sapientiam sed veritate praeferimus... qui non loquimur magna sed vivimus* ist fast wörtlich gleich Min. 38, 6. Auf die frappante Aehnlichkeit von ad Demetr. 15 mit de idol. van. 7 und Min. 27, 5—7 hat bereits Möller a. a. O. hingewiesen und sie als Zeugniss für die Echtheit der Schrift de idol. van. geltend gemacht. Hier liegt die Sache wahrscheinlich sogar so, dass an der erstgenannten

1) Die seit April 1882 erschienene Litteratur hat nicht mehr benutzt werden können.

Stelle wohl eine Reminiscenz an Minucius, in der Hauptsache aber der Wortlaut von de idol. van. 7 zu Grunde liegt[1]), wodurch aller Zweifel an der Echtheit letzterer Schrift ausgeschlossen wird.

Aber mit der Schwierigkeit, die sie ihm bot, hat Schultze sich wenigstens abzufinden gesucht. Die Stellen über Fronto (Min. 9, 6; 31, 2), welche seiner Annahme mindestens gleich sehr entgegenstehen, hat er nicht einmal erwähnt und ebensowenig erfahren wir, ob oder wie er es für möglich hält, dass die bekannten Worte des Lactantius über Minucius Felix (Instit. div. V, 1) von einem Zeitgenossen gesagt seien.

Nicht besser ist, was er an positiven chronologischen Gründen vorbringt. Der Vesuv (Min. 35, 3; Schultze S. 495) ist seit dem ersten historischen Ausbruch vom Jahre 79 immer thätig gewesen, wenn auch ohne grössere Eruptionen. Das geht unzweifelhaft aus der Beschreibung hervor, welche Cassius Dio, der den Berg sicher aus eigener Anschauung kannte und den Ausbruch von 203 selbst erlebte (vgl. 76, 2), bei Gelegenheit des ersten Ausbruches (66, 21 f.) giebt: der Berg zeige des Tages Rauch und des Nachts eine Flamme und zwar fortwährend, bald mehr, bald weniger; manchmal werfe er auch Asche und Steine aus und lasse unterirdisches Getöse vernehmen „*καὶ ταῦτα ἐν αὐτῷ κατ' ἔτος ὡς πλήϑει γίνεται*". — Die göttlichen Ehren, welche den Kaisern bei Lebzeiten erwiesen wurden (Min. 29, 5; Schultze S. 502 f.), werden auch bei Tertullian Apol. 13, ad Nat. I, 10 erwähnt, ohne dass es Schultze darum einfällt, diese Schriften um hundert Jahre herabzurücken.

---

1) Nicht de id. van., aber bei Min. und ad Demetr. stehen nur die Worte *tormentis verborum, ipsis credite (crede)*; dagegen nicht bei Min., wohl aber de id. van. und ad Demetr.: *eiulare, gemere (eiulantes et gementes), maiestatis occultae flagris (spiritalibus flagris)*; ebenso haben beide Schriften gemeinsam *de obsessis corporibus* (Min. nur *de corporibus*), *audire*, wo Min. *adsistere* sagt, endlich die Stellung von *adiurati (adiurantur)* zu Anfang, während bei Min. am Ende. Dieselbe Beschreibung der Dämonenaustreibung steht Cypr. Ep. 69, 15, woher vielleicht die Worte *voce humana et potestate divina* in ad Demetr. 15 eingefügt worden sind.

Einige andere Punkte berühre ich später. Denn es ist müssig, auf diese Gründe einzugehen, ehe die Frage entschieden ist, welche für die Zeitbestimmung des Minucius Felix immer die erste und wichtigste sein wird, die Frage nach seinem Verhältniss zu Tertullian, speciell zu dessen Apologeticum und den Büchern ad Nationes. Da hat nun Schultze allerdings recht, dass man sich nicht ohne weiteres auf Ebert (Abh. der Sächs. Ges. d. Wiss. Ph.-hist. Cl. Bd. 5, S. 319 ff.) berufen darf, nachdem Hartel (Ztschr. f. d. öst. Gymn. 20. 1869, S. 348 ff.) die schwersten Bedenken gegen dessen Behandlung der Sache beigebracht hat. Freilich hat selbst Hartel nicht zu behaupten gewagt, dass Minucius aus Tertullian geschöpft habe, sondern hat eine beiden gemeinsame Quelle angenommen, eine Hypothese, welche nur dann Berechtigung hätte, wenn eine freiere und umgestaltende Benutzung des einen durch den anderen ausgeschlossen wäre, und die doch andererseits, genaueres Copiren der Vorlage durch beide vorausgesetzt, wieder ihre Verschiedenheit nicht genügend erklärt. Dass aber zwei scharfsinnige Gelehrte, wie Ebert und Hartel auf Grund desselben Materials zu so entgegengesetzten Ergebnissen kommen konnten, beweist nur, wie wenig objektiv überzeugend ihre Art der Untersuchung ist, durch absolute Vergleichung der correspondirenden Partien zu ermitteln, welche Fassung durch correkten Gedankengang in sich und im Zusammenhange des Werkes den grösseren Eindruck der Ursprünglichkeit macht. Umsomehr muss man sich wundern, dass Schultze auf demselben Wege fortfährt und weitere Stellen zusammenträgt, in denen Minucius seinen Vorgänger Tertullian missverstanden habe, von denen jedoch keine vor den augenfälligsten Einwürfen sicher ist. Auf diese Weise kommen wir ebensowenig vorwärts, wie durch die früher gebrauchten Argumente aus Sprache und Stil, Mangel oder Vorhandensein von Bibelcitaten u. s. w. Die Betrachtung beider Schriftsteller aus diesen Gesichtspunkten ist von Interesse, wenn ihr durch schlagendere Beweise eine feste Directive gegeben ist; eine Grundlage für die Beurtheilung des Prioritätsverhältnisses vermag sie nicht abzugeben.

Mir scheint daher eine andere Art der Vergleichung geboten, welche bisher nicht vollständig ausgenützt worden ist, welche aber von vornherein ein sichereres Resultat verspricht, obgleich sie sich auf eine geringere Anzahl Stellen beschränkt. Es steht ausser Zweifel, dass Minucius sowohl als Tertullian andere Schriftsteller benutzt, wenn auch nur zum Theil genannt haben. Finden sich nun in den Partien, welche der eine vom andern entlehnt zu haben scheint, Stellen, welche auf eine solche dritte Quelle zurückgeführt werden können, so muss an ihnen erkennbar sein, welche von beiden Versionen dem Original am nächsten steht und ob sie der anderen zu Grunde liegen kann oder muss. Lateinische Quellenstellen sind natürlich für diesen Zweck die geeignetsten, weil sie eine Vergleichung des Wortlauts ermöglichen, während die griechischen, namentlich die aus den Apologeten, zu dem unsicheren Raisonnement über Zusammenhang und geringe Nuancen der Gedanken zurückführen, ganz abgesehen davon, dass bei der Gemeinsamkeit der christlichen Ideen in den meisten Fällen zweifelhaft bleibt, ob nur eine zufällige Parallele oder eine litterarische Abhängigkeit vorliegt.

Vor Allen kommt für uns Cicero in Betracht, an dessen Schrift de natura deorum sich Minucius, wie seit Ebert allgemein anerkannt ist, nicht nur in der ganzen Anlage seines Dialogs, sondern auch in Einzelheiten, sachlichen wie formellen, eng angeschlossen hat. Ausserdem hat er von ihm die Bücher de divinatione und de re publica häufig, andere, wie die Academica, die Tusculanen, de legibus u. s. w. an vereinzelten Stellen benutzt.[1]) Nun hat zwar schon Ebert (S. 365 ff. vgl. Bonwetsch, Die Schriften Tertullian's. Bonn 1878. S. 21 f.) drei aus Cicero entlehnte Stellen angeführt,

1) Vgl. die dankenswerthe, leider aber nicht ganz vollständige Zusammenstelluug in Dombart's Ausgabe (Erlangen 1881). Natürlich ist vieles nur Reminiscenz aus früherer Lektüre oder aus Memorirübungen, auch ist mit dem Ausdruck „entnommen" oder „entlehnt" nicht gemeint, dass Minucius den betreffenden Gedanken nicht von sich selbst oder anderswoher haben konnte, sondern dass er ihm gerade in der Gestalt vorschwebte, wie ihn Cicero, den er genauer zu kennen scheint, gegeben hatte. Speciell für die Zwecke seines Octavius hat er wahrscheinlich nur die Bücher de natura deorum, de divinatione und

deren Inhalt bei Tertullian wiederkehre, aber eine davon wahrscheinlich mit Unrecht, die beiden anderen wenigstens nicht so, dass aller Zweifel beseitigt wäre. So kommt denn Schultze (S. 491 ff.) zu der Annahme, dass zu den Ciceronischen Partieen des Octavius Parallelen bei Tertullian überhaupt nicht vorhanden seien, dass jene vielmehr von Minucius zu dem aus Tertullian geschöpften Material hinzugenommen und mit ihm zusammengearbeitet worden seien. Eine weitere Untersuchung wird zeigen, dass es sich nicht so verhält, obgleich man überhaupt nicht erwarten darf an vielen Stellen ursprünglich Ciceronisches bei Minucius und Tertullian zugleich zu finden. Denn es sind ganze Abschnitte des ersteren, deren Inhalt bei Tertullian nirgend, speciell nicht im Apologeticum und ad Nationes, oder nur sehr andeutungsweise vorkommt, so die Skepsis des Caecilius und seine Vertheidigung des Volksglaubens, desgleichen die physikotheologischen Ausführungen des Octavius und sein Beweis von der Einheit der Vorsehung. Aber gerade für diese Theile ist Cicero von Minucius vorzugsweise benutzt worden. Für das, was ihm und Tertullian gemeinsam ist, die Vertheidigung gegen die Vorwürfe der Heiden und den Angriff auf die Volksreligion, bot Cicero entweder nichts oder philosophisches und mythologisches Material, für welches Tertullian eine viel ausgiebigere Quelle an Varro besass.

Es ist also nicht wunderbar, dass nicht viele Parallelen zwischen Cicero und beiden christlichen Schriftstellern vorhanden sind. Von den vorhandenen aber lässt wieder nicht jede sofort auf eine Entlehnung von Tertullian aus Minucius oder umgekehrt schliessen. Ein Beispiel kann das deutlich zeigen. Minucius fügt 19, 8 in die Aufzählung der theologischen Lehren der Philosophen, welche er nach Cicero de nat. deor. I, 25 ff. giebt, auch Epikur ein, welcher dort fehlt: *etiam Epicurus ille, qui deos aut otiosos fingit aut nullos,*

---

de re publica III und IV studirt, bei der Niederschrift selbst wieder eingesehen wohl nur die Stellen, in denen eine Uebereinstimmung auf grössere Strecken oder in einer grösseren Zahl von Beispielen stattfindet. Analoges gilt von seinem Verhältniss zu Seneca und anderen, sowie von dem zwischen Minucius und Tertullian.

naturam tamen superponit. Der Satz nach Inhalt und Form findet seine Erklärung in demselben Buche Ciceros, wo in der Polemik gegen die unthätigen Götter Epikurs (I, 67 *nisi plane otio langueat*) die Meinung einiger, namentlich des Posidonius, angeführt wird *nullos esse deos Epicuro videri* (I, 123 vgl. 85).[1]) Nun lesen wir bei Tertullian ad Nat. II, 2 *Epicurei* (*deum*) *otiosum et inexercitum et, ut ita dixerim, neminem.* Da Minucius Cicero gefolgt ist, so ist, den Zusammenhang zwischen ersterem und Tertullian vorausgesetzt, keine andere Möglichkeit, als dass dieser von jenem entlehnte, und zwar, weil ihm der Zusammenhang bei Cicero nicht gegenwärtig war, die Disjunktion beseitigte, dem *nullos* aber, das er korrekt in den Singular *neminem* verwandelte, einen anderen Sinn unterschob, welcher deutlicher zum Ausdruck gelangt Apol. 47 . . . *et, ut ita dixerim, neminem humanis rebus.* Jedenfalls wäre unter der gemachten Voraussetzung, welche Schultze für ganz selbstverständlich ansieht, gerade das Gegentheil von dem bewiesen, was er S. 494 folgert, dass nämlich das *neminem* Tertullians von Minucius missverstanden worden sei. Aber jene Voraussetzung ist jedenfalls falsch. Der betreffende Satz steht bei beiden in einer Umgebung, welche dem anderen vollständig fremd ist, bei Tertullian in einer Aufzählung, die Apol. 47 vollständiger ist als ad Nat. II, 2 und, wie der Zusammenhang der letzteren Stelle vermuthen lässt, und überdies eine Vergleichung von Augustinus de civ. dei VI, 5 bestätigt, aus Varro stammt.

Mit den angeführten Stellen steht bei Tertullian eine Erzählung von Thales und Krösus in Verbindung (Apol. 46, ad Nat. II, 2), welche deshalb mit grosser Wahrscheinlichkeit ebenfalls ursprünglich Varronisch ist, während Minucius 13, 4 nach Cicero nat. deor. I, 60 die gleiche Anekdote von Simonides und Hiero berichtet. Es ist damit hinfällig, was Ebert S. 368 und Schultze S. 493 darüber gesagt haben. — In dieselbe Kategorie gehört vielleicht Apol. 6 und ad

---

1) Der Zusatz *naturam tamen superponit* ist wohl begründet in nat. deor. I, 53 *(Epic. docuit) natura effectum esse mundum . . . quod quia quam ad modum natura efficere . . possit non videtis* etc.

Nat. I, 10 der Vorwurf der Heiden, dass die Religion der Vorfahren beizubehalten sei, vgl. Aug. civ. dei IV, 31. Min. 6, 1 (vgl. 20, 2. 24, 2) legt demselben Gedanken wohl nat. deor. III, 5 f. zu Grunde. — Derselbe spricht 21, 2 von der Vergötterung derjenigen, welche die Früchte gefunden hätten, im Anschluss an Cicero nat. deor. I, 118 mit Einflechtung einiger anderen Ciceronischen Reminiscenzen. Derselbe Gedanke findet sich bei Tertullian Apol. 11 und zwar nicht in solcher Vereinzelung, wie die vorhergenannten Beispiele — denn andere Theile des c. 21 des Octavius haben sehr wörtliche Parallelen im vorhergehenden Kapitel des Apologeticum —, aber im Ausdruck nicht sehr übereinstimmend. Ausserdem war der Gegenstand sicher von Varro behandelt, vielleicht auch ohne Quelle dem Tertullian geläufig. Ich halte deshalb auch hier das Abhängigkeitsverhältniss zwischen ihm und Minucius nicht für genügend gesichert, um Schlüsse daraus zu ziehen.

Dagegen kann ein Zweifel gar nicht bestehen über Min. 30 und Tert. Apol. 9 (Vertheidigung gegen den Vorwurf der Thyesteischen Mahle): so übereinstimmend ist Zweck und Inhalt der Ausführungen, selbst die Reihenfolge der Argumente zeigt nur ganz geringe Abweichungen und der Wortlaut die stärksten Anklänge. Unsere Untersuchung hat es nur mit dem Passus über die Menschenopfer zu thun. Die Beispiele sind bei Minucius sichtlich nach dem Muster Cicero's gewählt. Denn de re publ. III, 15 lesen wir: *quam multi, ut Tauri in Axino, ut rex Aegypti Busiris, ut Galli, ut Poeni, homines immolare et pium et dis inmortalibus gratissimum esse duxerunt.* Diese Beispiele sind bei Minucius zwar weiter ausgeführt und vermehrt, aber man sieht deutlich, dass sie eine Gruppe für sich bilden, zu der die anderen römische Menschenopfer betreffenden erst hinzugefügt sind: (30, 3 f.) *merito ei* (*Saturno*) *in nonnullis Africae partibus a parentibus infantes immolabantur . . . Tauris etiam Ponticis et Aegyptio Busiridi ritus fuit hospites immolare, et Mercurio Gallis humanas . . victimas caedere, Romanis Graecum et Graecam, Gallum et Gallam sacrificii loco viventes obruere, hodieque ab ipsis Latiaris Iuppiter homicidio colitur.* Bei

Tertullian ist die Reihenfolge fast dieselbe: (Apol. 9) *Infantes penes Africam Saturno immolabantur palam . . . sed et nunc in occulto perseveratur hoc sacrum facinus . . . Maior aetas apud Gallos Mercurio prosecatur. Remitto fabulas Tauricas theatris suis: ecce in illa religiosissima urbe Aeneadarum est Iupiter quidam, quem ludis suis humano sanguine proluunt.* Um wieviel näher Minucius der einfachen Aufzählung Cicero's steht, als die pointirte Darstellung Tertullian's,[1]) bedarf keiner Erörterung. Deutlicher kann gar nicht gezeigt werden, dass Minucius Mittelglied ist, zumal auch für die Aenderungen und Auslassungen Tertullian's Minucius gegenüber ein sehr plausibler Grund vorliegt. Er will nur solche Menschenopfer anführen, welche zu seiner Zeit noch fortdauern. Daher der Zusatz zu den Afrikanischen Kinderopfern, von denen er persönlich genauere Kenntniss hat, daher die Form der Praeteritio bei den *fabulae Tauricae*, sowie die Auslassung des Busiris und der alten Geschichte vom Lebendigbegraben eines Griechen- und Gallierpaares. Umgekehrt, legt man Tertullian zu Grunde, so wäre schon die grössere Uebereinstimmung des Minucius mit Cicero ein Wunder, aber zur Noth erklärbar, undenkbar dagegen, dass er entgegen dem Interesse der Apologie, sämmtliche Beispiele mit Ausnahme des Jupiter Latiaris wieder in die Vergangenheit verlegt haben sollte. Beiläufig sei nur bemerkt, dass die folgenden Worte des Minucius (30, 5) *ipsum credo docuisse sanguinis foedere coniurare Catilinam* an Florus II, 12 (IV, 1), 4 erinnern: *additum est pignus coniurationis sanguis humanus*, während Tertullian mit der unbestimmten Wendung *nescio quid et sub Catilina degustatum est* darüber hinweggeht. Also ist auch hier die ursprünglichere Fassung auf Seiten des Minucius.[2])

1) Aus Varro kann er diesmal nicht, oder wenigstens nicht allein geschöpft haben. Denn jener sagte nach August. civ. dei VII, 19, dass die Gallier ebenfalls dem Saturn Menschen geopfert hätten: *. . . ideo a quibusdam pueros ei solitos immolari, sicut a Poenis, a quibusdam etiam maiores, sicut a Gallis.*

2) Ganz unklar ist mir, wie Schultze S. 494 aus Min. 30, 5 den Gedanken herauslesen kann, es seien Menschen zum Zweck der Heilung der Fallsucht geschlachtet worden. Als ob das Bluttrinken, von

Cicero de re publ. III hat dieser auch an einer anderen Stelle (c. 25) benutzt, deren Zusammenhang mit Tertullian sowohl von Ebert als Hartel eingehend besprochen worden ist. Veranlasst ist die Auseinandersetzung des Octavius durch die Rede des Caecilius (c. 6), welche sich an Cic. nat. deor. III, 5 und II, 8 anschliesst, dass die Römer durch ihre Frömmigkeit gross geworden seien. Zur Widerlegung stand Minucius wieder Cicero zur Verfügung, welcher im 3. Buch de re publica von Furius nach Karneades den Satz entwickeln liess, dass es kein natürliches Recht gebe und dass ohne Ungerechtigkeit weder der einzelne noch der Staat bestehen könne. Als Beispiel dafür brauchte er gerade das römische Volk (III, 24): *noster hic populus, quem Africanus hesterno sermone a stirpe repetivit, cuius imperio iam orbis terrae tenetur, iustitia an sapientia est e minimo omnium [maximus factus]?* Hier bricht leider unser Text ab, aber aus Lact. Inst. V, 16 erfahren wir den Schluss, *Romanis quoque ipsis . . . si iusti velint esse . . . ad casas esse redeundum et in egestate ac miseriis iacendum.* Die hervorgehobenen Stellen zeigen, dass gerade an der Urgeschichte des römischen Volkes und der allmählichen Ausbreitung seiner Herrschaft seine Ungerechtigkeit nachgewiesen war. Das aber ist das Thema des Minucius (25, 1): *nimirum insignis et nobilis iustitia Romana ab ipsis imperii nascentis incunabulis auspicata est.* Belege dafür sind ihm die Eröffnung des Asyls, der Brudermord des Romulus, der Raub der Sabinerinnen,[1]) alles seiner ursprünglichen Absicht, zu beweisen, dass nicht die *superstitio Romana* Grund der Weltherrschaft sei, nicht recht entsprechend und nur aus dem

---

dem überhaupt die Rede ist, nicht als „*morbus gravior*“ bezeichnet werden könnte. Im Gegentheil, wenn man vergleicht, was Florus a. a. O. sagt: *summum nefas, ni amplius esset, propter quod biberunt,* wird man gerade in jenem Zusatze einen originalen Zug sehen, der bei Tertullian verwischt ist.

1) Diesen behandelt Augustin civ. dei II, 17 möglicherweise nach derselhen Stelle Cicero's, doch ist das zweifelhaft, weil er de cons. evang. I, 18—19 Minucius selbst zu Grunde legt. — Die Erwähnung aus ganz anderer Veranlassung bei Tert. ad Nat. II, 9 beweist nichts.

Zusammenhange seiner Quelle zu erklären. Erst weiterhin, wo in dieser von den Eroberungskriegen die Rede war, kommt er seinem Zweck näher: *iam finitimos agro pellere, civitates proximas evertere cum templis et altaribus* etc. Tertullian setzt an beiden Parallelstellen Apol. 25 und ad Nat. II, 17 erst an diesem Punkte ein, sehr zum Vortheil der strikteren Beweisführung. Aber eben deshalb ist nicht glaublich, dass Minucius, von ihm unbefriedigt, auf Cicero zurückgegangen wäre.

Eine andere Stelle, welche bereits Ebert S. 367 verglichen hat, gehört wenigstens indirekt hierher: (27, 4) *de ipsis (daemonibus) etiam illa ... ut Iuppiter ludos repeteret ex somnio, ut cum equis Castores viderentur, ut cingulum matronae navicula sequeretur.* Darin ist allerdings von Ciceronischem Gut kaum noch etwas zu entdecken, aber Octavius sagt es mit ausdrücklicher Beziehung auf die Worte des Caecilius in c. 7, welches in seiner ganzen Anlage nach Cic. nat. deor. II, 6 ff. und in den Einzelheiten nach ihm und Valerius Maximus gearbeitet ist. Wenn man nun Tert. Apol. 22 liest: *quid ergo de ceteris ingeniis vel etiam viribus fallaciae spiritalis edisseram? phantasmata Castorum et aquam cribro gestatam, et navem cingulo promotam, et barbam tactu inrufatam,* so ist die Vergleichung mit Minucius nicht einfach damit zurückzuweisen (vgl. Schultze S. 492), dass Tertullian die beiden Beispiele, welche er mit jenem gemein hat, als ganz bekannte Geschichten aus sich selbst oder mindestens ebendaher haben könne, woher die beiden anderen; sondern es ist zu berücksichtigen, dass das ganze cap. 22 des Apologeticum und zum Theil schon das vorhergehende in Gedanken und Ausdruck grosse Uebereinstimmung mit der Dämonologie des Minucius c. 26—27 aufweist, und da diese Uebereinstimmung unmöglich zufällig ist, so müssen auch die beiden historischen Beispiele in Zusammenhang stehen. Bei Minucius aber sind sie aus einer früheren Stelle, deren Quelle bekannt ist, wiederholt; also bleibt gar keine andere Möglichkeit, als dass sie und sonach die ganze Umgebung von Tertullian aus Minucius entnommen sind.

Von den Dämonen sagt an derselben Stelle (27, 1)

Minucius: *dum . . . oracula efficiunt, falsis pluribus involuta.* Der gleiche Gedanke begegnet bei Tertullian a. a. O.: *in oraculis autem quo ingenio ambiguitates temperent in eventus, sciunt Croesi, sciunt Pyrrhi.* Es sind da zwei Fälle trügerischer Orakel angegeben, welche bei Minucius hier fehlen,[1]) von denen dieser aber den einen kurz vorher (26, 6) in wörtlichem Anschluss an Cic. de div. II, 117 berührt hatte und zwar so, dass er das angeblich dem Pyrrhus gegebene Orakel mit Cicero für erdichtet ansieht. Aber bei Cicero a. a. O. ist auch der Spruch des Apollo für Krösus erwähnt, Tertullian scheint also Cicero hierin näher zu stehen und ihn ebenso direkt benutzt zu haben wie Minucius, dessen Worte sich in keiner Weise auf die Vermittelung Tertullian's zurückführen lassen. Die Möglichkeit[2]) einer solchen direkten Benutzung Cicero's durch Tertullian muss zugegeben werden, wahrscheinlich ist sie nicht, da sonst keine Spur davon vorhanden ist. Dazu kommt, dass sich aus Cicero ja auch nicht erklärt, was Tertullian weiter über die Erprobung des Apollo nach Herodot erzählt: *ceterum testudinem decoqui cum carnibus pecudis Pythius . . . renuntiavit.* Es ist mir desshalb viel wahrscheinlicher, dass er in der Absicht die Behauptung durch Beispiele zu bekräftigen, zu dem ihm auch sonst geläufigen Orakel des Krösus griff (vgl. ad Nat. II, 17) und ihm noch den Pyrrhus hinzufügte, den er kurz vorher bei Minucius gefunden hatte, dass also sein Zusammentreffen mit Cicero ein Zufall ist.

Nach Cicero kommt für unsere Untersuchung Seneca in Betracht, dessen Einfluss auf Minucius am ausführlichsten Dombart im Anhang seiner Ausgabe S. 135 ff. nachgewiesen hat. Jedoch ist derselbe auch von Tertullian direkt benutzt worden, wie eine Vergleichung von Min. 36, 3—37, 10 und Tert. ad Mart. 3—4, Apol. 49—50 mit Seneca de provid. 2—6 zeigt. Minucius hat die ganze Stelle geradezu in's

1) Diesen Sachverhalt hat Ebert S. 367 f. nicht genügend klar gestellt, indem er nur im Allgemeinen den Zusammenhang von Min. 26, 6 mit der dämonologischen Partie hervorhebt.

2) Mehr als die Möglichkeit scheint auch Hartel Ztschr. f. d. öst. Gymn. 20 S. 359 nicht behaupten zu wollen.

Christliche umgesetzt, die Anklänge sind so zahlreich, dass es zu weit führen würde sie auszuschreiben. Ausser den Parallelen, die schon Dombart a. a. O. gegeben hat, hebe ich nur noch hervor: Sen. prov. 3, 1: *potest miser dici non potest esse*, Min. 37, 3 *Christianus miser videri potest non potest inveniri*; Sen. 4, 6: *calamitas virtutis occasio est*, Min. 36, 8 *calamitas saepius disciplina virtutis est*; Sen. 4, 12 *patiamur: non est saevitia, certamen est*, Min. 36, 7 *quod ... patimur, non est poena militia est.* Dagegen hat auch Tertullian wörtliche Uebereinstimmungen mit Seneca, so an beiden citirten Stellen das Beispiel der spartanischen Knaben (Sen. 4, 11), ferner Sen. 4, 4 *gaudent magni viri aliquando rebus adversis, non aliter quam fortes milites bellis*, Tert. Apol. 50 *plane volumus pati, verum eo more quo et bellum miles;* Sen. 2, 2 *omnia adversa exercitationes putat*, Tert. ad Martyr. 3 *quodcumque hoc durum est, ad exercitationem virtutum animi et corporis deputate.* Merkwürdigerweise stimmt wieder in dem Zusatz *animi et corporis* Tertullian mit Minucius überein (36, 8): *vires et mentis et corporis sine laboris exercitatione torpescunt* (Sen. 4, 6 *qui nimia felicitate torpescunt*). Ebenso ist beiden gemeinsam der Gedanke, dass der christliche Märtyrer nicht allein den Ruhm davonträgt, wie die Dulder des Alterthums und die Krieger (Sen. 3, 9 u. ö.), sondern auch den höheren Lohn des ewigen Lebens (Min. 37, 3; Tert. ad Mart. 4 a. E. Apol. 50), und dass er der Sieger ist, obgleich er zu unterliegen scheint (Min. 37, 1 *vicit enim qui quod contendit obtinuit*; Tert. Apol. 50 *victoria est autem pro quo certaveris obtinere*). Daher lässt sich die Annahme nicht zurückweisen, dass sie, ausser der gemeinsamen Benutzung Seneca's, auch hier in einem näheren Verhältniss zu einander stehen. Nun aber ist der Anschluss des Minucius an Seneca ein so enger und ausgedehnter und letzterer ist so sehr Grundlage seiner ganzen Theodicee in c. 36—37, dass die Zuhülfenahme einer weiteren Quelle und noch dazu zweier Schriften Tertullian's, ganz überflüssig scheint. Umgekehrt sind bei Tertullian gerade die Punkte, in welchen er mit Minucius zusammentrifft, die Hauptsache, der Anschluss an Seneca mehr secundär. Ich glaube deshalb auch hier auf die Priorität des

Minucius schliessen zu müssen, obgleich ich zugebe, dass ein strikter Beweis aus diesen Stellen nicht zu erbringen ist.

Schlagender scheint ein anderer Fall. Nach August. civ. dei VI, 10 sagte Seneca in der Schrift *de superstitione* (fr. 33 Haase): *Cloacinam Tatius dedicavit deam, Picum Tiberinumque Romulus, Hostilius Pavorum atque Pallorem, teterrimos hominum affectus, quorum alter mentis territae motus est, alter corporis ne morbus quidem sed color.* Ihm folgt, wie der Schluss deutlich zeigt, Min. 25, 8: *Romanorum enim vernaculos deos novimus: Romuli* (? cod. *Romulus*)[1] *Picus, Tiberinus et Consus et Pilumnus ac Volumnus dii. Cloacinam Tatius et invenit et coluit, Pavorem Hostilius atque Pallorem, mox a nescio quo Febris dedicata: ... morbi et malae valetudines.* Tertullian führt diese Götter an den entsprechenden Stellen Apol. 25 und ad Nat. II, 17 nicht an, sondern setzt statt ihrer Sterculus und Mutunus ein, aber adv. Marc. I, 18 sagt er: *si sic homo deum commentabitur quomodo Romulus Consum et Tatius Cloacinam et Hostilius Pavorem* etc. Da unter den verglichenen Stellen Consus nur bei Minucius steht und mit diesem sogar die Form der Namen Tatius und Hostilius übereinstimmt, so müsste es ein wunderbarer Zufall sein, wenn uns hier nicht ein Excerpt aus ihm vorläge.

Schliesslich wäre Varro als Quelle Tertullian's zu vergleichen. Vom ursprünglichen Wortlaut freilich, der uns nur in den wenigsten Fällen bekannt ist, müsste ganz abgesehen werden. Aber auch sachlich habe ich in den mit Minucius correspondirenden Partien nichts Varronisches gefunden — soweit sich das überhaupt mit einiger Sicherheit

1) *Romulus* ist, obgleich wohl bereits Cyprian de idol. van. 4 so gelesen hat, sicher falsch, nicht sowohl wegen der Senecastelle, welche ja von Minucius missverstanden sein könnte, sondern weil man im Anschluss an *vernaculos deos novimus* den Accusativ erwartet und das *dii* am Ende ohne allen Zusatz die Pointe *vernaculi dii* nicht trifft. Auch passt Romulus nicht in diese Classe von Göttern. — Die Zusammenstellung des Seneca geht wahrscheinlich auf Varro zurück. Denn August. civ. dei IV, 23 findet sich eine ähnliche, nur viel reichere, aber, was wichtig ist, ohne *Consus*, *Pilumnus* und *Volumnus*.

aus Tertullian herausschälen lässt —, das von da auf Minucius übergegangen sein müsste.[1]) Es ist für dieses Verhältniss bezeichnend, dass in den Büchern ad Nationes, in denen Varro weit mehr benutzt ist, als im Apologeticum, viel weniger Berührungen mit Minucius vorkommen. — Einige Fälle, in denen derselbe Gegenstand von dem einen nach Varro, von dem anderen nach Cicero behandelt ist, habe ich bereits angeführt. Hinzuzufügen ist noch die Aufzählung der Göttertypen ad Nat. I, 10 (vgl. August. civ. dei VI, 7) höchst wahrscheinlich nach Varro, während Minucius 22, 5 eine abweichende nach Cic. nat. deor. I, 83 (III, 83) giebt. Einen Einfluss des Minucius könnte man auch hier finden, indem Augustin als *imberbis* Mercurius nennt, Tertullian dagegen Apollo übereinstimmend mit Minucius und Cicero. Doch ist das zu unsicher. Jedenfalls ist umgekehrt von einer Einwirkung Tertullians auf Minucius keine Spur vorhanden.

Ich glaube, dass das Gesagte genügt, die Priorität des Minucius zu sichern und dass ich es unterlassen kann auf die von anderen dafür vorgebrachten, zum Theil sehr gewichtigen Gründe zurückzukommen. Einige Parallelstellen werden im Laufe der Untersuchung noch zu berühren sein. Alle zu besprechen ist hier nicht der Ort, so interessant

---

1) Scheinbar ist dies doch der Fall ad Nat. II, 13: *quos a primordio possunt non asserere nisi homines fuisse, recipiunt in divinitatem, affirmando illos post mortem deos factos, ut Varro et qui cum eo somniaverunt.* In demselben Gedankengang heisst es Min. 21, 9: *nisi forte post mortem deos fingitis.* Nicht von Bedeutung ist, dass an der entsprechenden Stelle Apol. 11 der Name Varro fehlt, bemerkenswerth dagegen, dass mit den angeführten Worten an beiden Stellen die Aehnlichkeit mit Minucius aufhört, und dass in der unmittelbar vorhergehenden Erzählung von Saturn Varro nicht Quelle ist. Ad Nat. II, 12 wird ausdrücklich die Abweichung von ihm constatirt (vgl. Min. 21, 4) und es werden dieselben Schriftsteller citirt wie bei Minucius, darunter Cornelius Nepos, den Varro nicht als Autorität anführen konnte. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass Tertullian auf eine kurze Strecke Minucius folgt, dabei auf einen Gedanken stösst, den auch Varro hatte, und nun bemerken zu müssen glaubt, dass er wieder zu diesem zurückkehrt.

das auch für die Kenntniss der Manier Tertullian's sein könnte. Nur darauf möchte ich noch hinweisen, dass auch seine Schrift de spectaculis in ihren Grundgedanken mit Minucius (37, 11—12) zusammentrifft. Es ist gewiss nicht zufällig, dass gerade die ersten Werke Tertullian's die Anlehnung an Minucius zeigen.

Ist demnach die Abfassung des Octavius vor Beginn der schriftstellerischen Thätigkeit Tertullian's, also vor 197, anzusetzen, so liegt es nahe, durch Vergleichung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts eine genauere Zeitbestimmung zu gewinnen. Jedoch ist das nur in sehr beschränktem Maasse möglich. Denn obgleich keine der erhaltenen Apologien ohne Parallelen mit Minucius ist, ist doch die Frage, ob diesem gerade die betreffende griechische Stelle vorgelegen hat, sehr schwer zu entscheiden. Diese Vertheidigungsschriften sind auch unter sich in so vielen Punkten ähnlich und die ganze Litteraturgattung ist uns so unvollständig erhalten, dass es unmöglich ist, die einzelnen Vertheidigunsgründe in ihrer ersten Fassung festzustellen und durch die verschiedenen Autoren hindurch zu verfolgen. Uebrigens waren sie unter den Christen jedenfalls auch mündlich so verbreitet, dass derselbe Gedanke sehr wohl von mehreren Schriftstellern selbständig fixirt werden konnte. Es wird daher die Vorsicht, welche schon bei Beurtheilung des Verhältnisses von Minucius und Tertullian geboten schien, hier, wo die Verschiedenheit der Sprache hinzukommt, noch in erhöhtem Maasse anzuwenden und eine Abhängigkeit des Minucius nur da anzunehmen sein, wo sich an mehreren Stellen die Beweisführung wenigstens durch einige Sätze hindurch oder in einer grösseren Anzahl von Beispielen deckt und dieselbe Verbindung nicht bereits bei früheren Schriftstellern nachgewiesen werden kann.

An der Benutzung von Justins 1. und 2. Apologie kann allerdings auch so kaum gezweifelt werden. Eine Stelle wie Just. Ap. I, 55 (die Kreuzesform bei den Nichtchristen) verglichen mit Min. 29, 6 ff. setzt die Bekanntschaft des letzteren mit ersterem voraus, wenn man nicht die in diesem Falle durch nichts geforderte Voraussetzung einer

früheren verlorenen Stelle desselben Inhalts machen will.[1]) Uebereinstimmend ist auch die Erörterung über das Schicksal Apol. I, 43—44 und Oct. 36, 1—2, letztere freilich viel kürzer, aber mit dem Zusatz: *si pauca pro tempore, disputaturi alias et uberius et plenius.* Ebenso Apol. I, 27 (Aussetzung der Kinder und infolge dessen unbewusster Incest bei den Heiden) und Min. 31, 4 (30, 2); Apol. I, 10 und Min. 32, 2. Der Gedanke dieser letzten Stelle, dass Gott der Opfer nicht bedarf, kehrt im Anschluss an Act. 17, 25 zwar öfter wieder, z. B. Tat. 4, Athenag. Suppl. 13, Ep. ad Diogn. 3, aber nur bei Justin und Minucius mit dem Zusatz, dass anstatt der Opfer *σωφροσύνη, δικαιοσύνη, φιλανθρωπία* Gott wohlgefällig sind (ganz anders Athen. a. a. O.), oder wie Minucius in derselben Reihenfolge sagt, *qui innocentiam colit, qui iustitiam, qui fraudibus abstinet, qui hominem periculo subripit.*[2])

Ist in diesen Fällen Minucius von Justin abhängig, so werden auch die meisten der mehr zerstreuten Anklänge, welche sich in grosser Zahl finden, auf letzteren zurückgehen. Sie einzeln anzuführen ist nicht nöthig und nur zu bemerken, dass auf ihnen ein grosser Theil der Parallelen beruht, welche Minucius mit den nachjustinischen Apologien aufweist.

Gehen wir diese, soweit sie mit einiger Sicherheit datirt werden können, durch, so bietet zunächst Tatian, abgesehen von Justinischem Eigenthum, wenige Vergleichungspunkte: Orat. 18, 10 (scheinbare Heilung durch Dämonen) und Min. 27, 2; Tat. 21, 6 (weshalb werden keine Götter mehr geboren?) und Min. 21, 11; allenfalls auch Tat. 22—24 (Schauspiele) und Min. 37, 11—12. Aber alle diese Stellen stehen vereinzelt in fremder Umgebung, in der ersten und dritten ist nur der Grundgedanke gleich, nicht die Ausführung; in der zweiten steht Minucius dem Fragment des Seneca bei Lact. Inst. I, 16 (fr. 119) und Theoph. ad Autol. II, 3 (vgl.

1) Eine weitere Vergleichung mit Tert. Apol. 16, resp. ad Nat. I, 12 und adv. Marc. III, 18 zeigt schlagend, dass in diesem Falle Minucius Mittelglied ist, obgleich Tertullian bekanntlich sonst Justin auch direkt benutzt hat.

2) Wenig Aehnlichkeit hat Tert. Apol. 30. ad Scap. 2.

unten S. 285) noch näher. Selbst aus Tat. 6 (Möglichkeit der Auferstehung) verglichen mit Min. 34, 9—10 ist trotz aller Aehnlichkeit nicht sicher zu schliessen, dass der eine den anderen gekannt hat, da sich schon bei Justin Apol. I, 10 und 19 die Grundlage für die Ausführung beider findet und der Gegenstand jedenfalls viel häufiger behandelt worden ist, als uns überliefert ist.

Nicht so einfach liegt die Sache bei Athenagoras, demjenigen, mit welchem Minucius entschieden die grösste Verwandtschaft zeigt. Die Abhängigkeit von ihm ist deshalb mit ziemlicher Sicherheit behauptet worden von Ebert, Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters Bd. 1, S. 25, 3 und neuerdings hat G. Loesche in den Jahrbb. für prot. Theol. 8. 1882. S. 168 ff. dasselbe zu beweisen gesucht. Ich glaube nicht, dass ihm das gelungen ist. Dass alles das, was er unter I. aufführt, die „Verwandtschaft in stofflicher Beziehung, in der Art der apologetischen Behandlung und dem Tenor des Vortrags“, nichts streng beweisendes ist, giebt er selbst im Eingang seines Aufsatzes zu. Wenn diese Verwandtschaft, die ich selbst anerkenne, sich auf eine Benutzung des Athenagoras durch Minucius gründet, muss nach Analogie seines Verhältnisses zu Cicero, Seneca und auch Justin erwartet werden, dass beide auch in Einzelheiten so zusammentreffen, dass an diesen das Verhältniss nachgewiesen werden kann. Dass das nicht möglich ist, hätte Loesche selbst gesehen, wenn er die ca. 30 Stellen, welche er unter II. als correspondirende zusammenstellt, mit etwas kritischerem Blick betrachtet hätte.

Auszuscheiden sind davon zunächst als von keiner oder unerheblicher Aehnlichkeit Min. 12, 5 und Ath. Suppl. 33, 1; Min. 21, 9 und Suppl. 14, 14; Min. 21, 10 und Suppl. 23, 28; Min. 36, 9 und Suppl. 12, 3. Notorisch aus anderen Quellen stammen die, ebenfalls nicht alle mit Recht, mit Athenagoras verglichenen Stellen Min. 18, 4 (Cic. nat. deor. II, 15 f.); 26, 6 (Cic. de div. II, 116); 30, 4 (Cic. de re publ. III, 9); 36, 8 und 37, 3 (Sen. de prov. 2 ff.). Anderes kann, wenn es doch einmal entlehnt sein muss, eben so gut aus Justin geflossen sein, so Min. 23, 7. 28, 11 aus Just. Apol. I, 27

(vgl. II, 12), nach welchem Athen. Suppl. 34 gearbeitet ist; Min. 35, 6 (32, 9) aus Just. Apol. I, 15.

Dagegen hat eine frappante und von Loesche nicht genug gewürdigte Aehnlichkeit die Zusammenstellung unwürdiger Erzählungen von den Göttern aus Homer bei Min. 23 und Athen. Suppl. 21, aber gerade hier ist unzweifelhaft, dass kein einfaches Abhängigkeitsverhältniss vorliegt. Zieht man nämlich, wie billig, auch die nahe verwandte Stelle Ps.-Just. Coh. ad gent. 2 zur Vergleichung heran,[1]) so stellt sich heraus, dass Minucius bald der einen bald der anderen näher steht, in der Gruppirung des Stoffes aber mehr der Cohortatio ad gentiles gleicht. Es muss also eine gemeinsame ältere Quelle angenommen werden, um so mehr, als Minucius darin einen auffallend originalen Zug aufweist, dass bei ihm jene Aufzählung in Verbindung steht mit Plato's angeblicher Ausschliessung des Homer aus seinem Staate (Pol. III, 387 ff.). Denn da nicht weniger als drei der von Minucius angeführten Mythen (Sarpedon, Zeus und Hera, Ares und Aphrodite) und ausser diesen noch eine bei Athenagoras und Ps.-Justin (Zeus und Hektor) bereits an der gedachten Stelle von Plato verwendet worden sind, so ist sehr wahrscheinlich, dass die Verbindung nicht erst von Minucius hergestellt ist. An ein Entlehnen aus Athenagoras oder auch ein Zusammenarbeiten aus ihm und Ps.-Justin ist daher nicht zu denken.[2])

1) In sehr verkürzter Gestalt und mehr andeutungsweise steht dasselbe bei Tatian (c. 8).

2) Wenn hier eine ältere, traditionell gewordene Reihe von Beispielen vorliegt (sie sind auch von Philodemus περὶ εὐσεβείας mit verwandt worden), so ist wohl möglich, dass sie Athenagoras und Ps.-Justin einer griechischen, Minucius einer römischen Quelle entnahm. Letztere könnte Cicero sein, aus dessen IV. Buch de re publica uns das im Wortlaut sehr ähnliche Fragment erhalten ist (Non. p. 308): *ego vero eodem, quo ille Homerum redimitum coronis et delibutum unguentis emittit ex ea urbe, quam sibi ipse fingit.* Darauf wäre dann, da in Cicero's späteren Schriften vielfach Anklänge an de re publica vorkommen, zum Theil die Aehnlichkeit zurückzuführen, welche besteht zwischen Min. 23, 2 und Tusc. II, 27; Min. 23, 3 und Nat. deor. I, 42. II, 70; Min. 23, 4 (Sarpedon) und de div. II, 25; Min. 23, 8 und

Eine Anzahl Vergleichungspunkte entnimmt Loesche ferner der Dämonologie des Min. 26, 8—27, 4 und Athen. Suppl. 26—27. Minucius beginnt dieselbe mit einer kurzen Charakteristik der unreinen Geister[1]), für welche ich eine bestimmte und treffende Parallele nicht nachweisen kann. Diese Geister, sagt er § 9. ff., kennen als Dämonen die Dichter, Magier und Philosophen, speciell Sokrates und Plato. Eine solche Zusammenstellung hat Athenagoras nirgends und da, wo er bei anderer Gelegenheit anführt, dass Plato den ungewordenen Gott und die Dämonen scheide (Suppl. 23, 9), citirt er Tim. 40 D-E mit der ausdrücklichen Bemerkung *περὶ . . δαιμόνων αὐτὸς ἀπαξιῶν λέγειν* (*Πλάτων*), während Min. 26, 12 mit Hinblick auf dieselbe Stelle sagt *nonne et angelos sine negotio narrat et daemonas?* Dagegen finden wir jene Verbindung aus gleicher Veranlassung Plut. Is. et Osir. 25 f. (Philosophen und Homer) und 46 f. (Magier) vgl. def. orac. 10 (Magier und Dichter). Aehnliches mag bei manchem Platoniker gestanden haben, wie denn auch Apul. de deo Socr. 27 dieselbe Stelle Plato's (Symp. 202 E) anführt, welche Minucius nennt und Plut. Is. 26 andeutet. Ein solcher Platoniker aber, nicht das Symposion selbst, muss Minucius vorgelegen haben, weil er als platonisch mehr

---

Tusc. II, 27. III, 3 (falsch vergleicht Loesche hierzu Athen. Suppl. 24, 28 und zu Min. 23, 7 Suppl. 34, 6). Doch ist das immerhin eine sehr unsichere Vermuthung. Man könnte auch an Seneca denken, an dessen Sprachgebrauch der von den Kampfspielen entlehnte terminus technicus „*paria componere*“ erinnert (Min. 23, 3. Sen. z. B. de prov. 2, 8, andere Belege in Haase's Index; vgl. auch Min. 37, 1). Tertullian (Apol. 14. ad Nat. I, 10) giebt das mit *gladiatorum paria*, bez. *gladiatoria quodammodo paria* wieder, eine Verwässerung des prägnanten Ausdrucks, die allein schon die Priorität des Minucius sichern müsste. Dass aber hier beide im engsten Zusammenhange stehen, zeigt sich, wenn man sie unter einander den Griechen gegenüber vergleicht. Aus diesen und seiner eigenen Kenntniss Homer's hat zwar Tertullian einiges Beiwerk hinzugefügt, aber unter seinen Beispielen selbst ist keines, das nicht bei Minucius stände.

1) *Spiritus insinceri, vagi* = *πνεύματα ἀκάθαρτα, πλάνα*. Diese Bezeichnung hat Athenagoras nicht, dagegen Justin im Dial. c. Tryph. vgl. Otto's Index.

vorträgt als wirklich Plato gehört. Offenbar fasste er die Erläuterung seines Gewährsmannes noch als Worte Plato's auf. Man vergleiche mit seinem Zusatze (*substantiam*) *inter corpus et spiritum mediam, terreni ponderis et caelestis levitatis admixtione concretam* Plut. Is. 25 *τὸ δὲ θεῖον οὐκ ἀμιγὲς οὐδ' ἄκρατον ἔχοντας, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς φύσει καὶ σώματος αἰσθήσει συνειληχός* und Apul. de deo Socr. 34 (*corpora*) *neque tam bruta quam terrea neque tam levia quam aetheria . . . habeant igitur . . et modicum ponderis . . et aliquid levitatis.* Auch im folgenden (Min. 27, 1) liegt noch Platonisches zu Grunde, denn den Dämonen ist nach Plato a. a. O. *ἡ μαντικὴ πᾶσα καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη* etc. anvertraut. In der Ausführung kommt Minucius wieder Apuleius sehr nahe: Min. 27, 1 *dum inspirant interim vates . . . dum nonnumquam extorum fibras animant, avium volatus gubernant, sortes regunt, oracula efficiunt . . . (2) somnos inquietant.* Apul. de deo Socr. 27 . . *vel somniis conformandis vel extis fissiculandis vel praepetibus gubernandis vel oscinibus erudiendis vel vatibus inspirandis . . . ceterisque adeo, per quae futura dinoscimus.* Wenn nun Minucius die Bemerkung dazwischenschiebt, dass die Dämonen unter den Götterbildern verborgen diese Wirkungen hervorbringen, so ist nicht einzusehen, warum er das gerade aus Athen. Suppl. 27, 13 genommen haben soll, zumal die Aehnlichkeit sich kaum über die Nennung der *εἴδωλα* und *ἀγάλματα* hinaus erstreckt. Das ist aber der einzige Punkt, in welchem beide mit Recht verglichen werden können. Alles andere steht schon bei Justin, den Athenagoras offenbar vor Augen hat, vgl. besonders Apol. I, 12. 14. 58.

Eine von Athenagoras verschiedene Quelle muss auch in anderen Fällen vorausgesetzt werden, so für 22, 1 *Isis perditum filium . . . luget . . et Isiaci miseri caedunt pectora . . . mox invento parvulo gaudet Isis . . . . nonne ridiculum est vel lugere quod colas vel colere quod lugeas?* Damit stimmt sachlich allerdings überein Ath. Suppl. 14, 15 *τὸ δὲ κατ' Αἰγυπτίους μὴ καὶ γελοῖον ᾖ; τύπτονται γὰρ ἐν τοῖς ἱεροῖς τὰ στήθη . . ὡς ἐπὶ τετελευτηκόσι καὶ θύουσιν ὡς θεοῖς,* dem Wortlaut nach aber steht viel näher, was Plut. Is. 70 erzählt

wird: *ὁ μὲν οὖν Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος ἠξίωσε τοὺς Αἰγυπτίους, εἰ θεοὺς νομίζουσι, μὴ θρηνεῖν, εἰ δὲ θρηνοῦσι, θεοὺς μὴ νομίζειν· ἄλλως δὲ γελοῖον ἅμα θρηνοῦντας εὔχεσθαι* etc., und, worauf besonderes Gewicht zu legen ist, der Auszug aus Seneca de superstitione (fr. 35) bei August. civ. dei VI, 10 *nam cum in sacris Aegyptiis Osirim lugeri perditum, mox autem inventum magno esse qaudio derisisset* (*Seneca*) etc.[1])

Endlich sei noch des angeblichen Briefes Alexanders des Grossen an seine Mutter über die gottgewordenen Menschen der ägyptischen Priester gedacht. Athen. Suppl. 28, 1 erwähnt ihn nur neben Herodot, dem er im einzelnen folgt, Min. 21, 3 dagegen zeigt genauere Kenntniss des Briefes und nennt Herodot nicht einmal. Daher kann auch aus dieser Stelle nichts gefolgert werden.

Ich habe das Verhältniss des Minucius und Athenagoras ausführlicher besprochen, einmal, weil eine Abhängigkeit behauptet worden ist, dann aber auch, um nachzuweisen, wie grosse Vorsicht nöthig ist, wenn bei diesen Schriftstellern aus sachlichen Uebereinstimmungen Schlüsse gezogen werden sollen.

Diese Vorsicht scheint mir auch bei Vergleichung des letzten Apologeten, Theophilus, sehr am Platze. In seinem Werk an Autolykos finden wir gleich zu Anfang (I, 5) eine Stelle über die Unsichtbarkeit Gottes, welche mit Min. 32, 4—6 auffallend übereinstimmt. Da uns das Original Xenoph. Mem. IV, 3, 13—14 erhalten ist, sind wir hier im Stande mit Sicherheit zu constatiren, dass Minucius nach diesem selbst oder einer ihn ziemlich treu wiedergebenden Quelle gearbeitet hat, während Theophilus Xenophon ferner steht und wahrscheinlich einem Stoiker gefolgt ist, welcher nach dem Gebrauch seiner Schule die Xenophonteische Stelle zu Grunde legte.

Dasselbe Verhältniss findet statt zwischen Theoph. I, 6

1) Vgl. auch Min. *nec desinunt annis omnibus vel perdere quod inveniunt* etc. und Sen. a. a. O.: *tolerabile est semel in anno insanire.* Es ist kaum ein Zweifel, dass Seneca des Minucius Quelle, oder besser Vorbild, ist.

(Werke Gottes), Min. 17, 5—18, 2 und Xen. Mem. IV, 3, 3—10, nur dass hier Minucius ausserdem grosse Verwandtschaft mit Cic. nat. deor. II zeigt.[1])

Mit der Stelle über den auch sonst vielfach verspotteten ägyptischen Thierdienst bei Theoph. I, 10 vergleicht man Min. 28, 8—9, weil Theophilus als göttlich verehrt hinzufügt *ἔτι δὲ καὶ ποδόνιπτρα καὶ ἤχους αἰσχύνης*, Minucius aber nach Nennung des Apis und der anderen Thiere sagt: *idem Aegyptii cum plerisque vobis non magis Isidem quam ceparum acrimonias metuunt nec Serapidem magis quam strepitus per pudenda corporis expressos contremescunt.* Jedoch findet sich genauer entsprechend Ps.-Clem. Hom. X, 16 am Schluss einer ähnlichen Aufzählung, welche ebenfalls mit dem Apis beginnt, dass sie verehren *καὶ ἰχθὺν καὶ κρόμμυα καὶ γαστρῶν πνεύματα καὶ ὀχετούς* etc.[2])

Ebensowenig setzt Min. 34, 11 (Analogien der Auferstehung in der Natur) die Kenntniss der ähnlichen Stelle Theoph. I, 13, 5 ff. voraus. Die Vergleichung mit dem Aufgehen von Tag und Nacht (Min.: Sonne und Sterne) war schon durch Clem. Rom. ad Cor. I, 24 gegeben, die mit dem Samenkorn durch Bibelstellen und durch Justin Ap. I, 19, an dessen Ausspruch, dass die Auferstehung *κατὰ καιρόν* geschehen werde, sich des Minucius Pointe anschliesst: *quid festinas, ut cruda adhuc hieme revivescat (corpus) et redeat? expectandum nobis etiam corporis ver est.* Bei Theophilus findet sich von dieser Ausführung des Vergleichs keine Spur[3]), dafür hat er andere Analogien, welche bei Minucius fehlen. Beide Stellen werden mithin als von denselben Quellen ausgegangen, aber als unter einander unabhängig zu betrachten sein.

Schliesslich ist, um weniger wichtiges zu übergehen, die

---

1) Indess ist höchst wahrscheinlich nicht dieses Buch, sondern das verlorene de re publ. IV die Hauptquelle, vgl. die Fragmente bei Non. p. 234. 343 (de re publ. IV, 1) mit Min. 17, 6. 7.

2) Ps.-Clem. Hom. VI, 23. XI, 6 wird auch der ägyptischen Menschenverehrung gedacht, welche wir bei Min. 29, 4 und dann erst bei späteren Schriftstellern wieder erwähnt finden.

3) Theoph. braucht zwar auch den Ausdruck *κατὰ καιροὺς*, aber von den Früchten, nicht von der Auferstehung des Leibes, wie Justin.

Stelle zu besprechen, welche Dombart (Ausg. S. 133) veranlasst hat, eine Benutzung des Theophilus durch Minucius anzunehmen. Bei ersterem lesen wir II, 3: (a) wenn einstmals so viele Götter geboren wurden, müsste das auch jetzt noch geschehen, (b) ja es müsste sogar mehr Götter als Menschen geben, wie die Sibylle sagt: *Εἰ δὲ θεοὶ γεννῶσι καὶ ἀθάνατοί γε μένουσι, Πλείονες ἀνθρώπων γεγενημένοι οἱ θεοὶ ἦσαν Οὐδὲ τόπος στῆναι θνητοῖς οὐκ ἄν ποθ' ὑπῆρξεν.* Derselbe Gedankengang begegnet uns Min. 21, 11—12, und zwar der zweite Satz in einer Form, welche kaum daran zweifeln lässt, dass ihr die Sibyllinischen Verse zu Grunde liegen: *ceterum si dii creare possent, interire non possent, plures totis hominibus deos haberemus, ut iam eos nec caelum contineret nec aër caperet nec terra gestaret.* Es liegt daher nahe zu vermuthen, dass Minucius das ganze aus Theophilus genommen und sich nur im ersten Theil in der Form an Seneca (vgl. oben S. 278) angeschlossen hat. Dennoch verhält es sich schwerlich so. Mit Recht sind die drei Verse von Alexandre in seiner Ausgabe der Sibyllinen zwischen die beiden grösseren ebenfalls bei Theophilus (II, 36) erhaltenen Bruchstücke des sogenannten Prooemium gesetzt worden (VV. 36—38) und auch Friedlieb, welcher sie unter die „kleinen Fragmente" verwiesen hat, erkennt S. XIII ihre nahe Beziehung zum Anfang des zweiten Stückes (39 ff. bei Alexandre) an: *Εἰ δὲ γενητὸν ὅλως καὶ φθείρεται, οὐ δύνατ' ἀνδρὸς Ἐκ μηρῶν μήτρας τε θεὸς τετυπωμένος εἶναι.* Obgleich nun der Gedanke, dass alles Gewordene vergeht, ganz landläufig ist, muss es doch auffallen, dass derselbe auch bei Minucius in Verbindung mit unserer Stelle steht (21, 10): *ergo nec de mortuis dii, quoniam Deus mori non potest, nec de natis, quoniam moritur omne quod nascitur.* Theophilus a. a. O. hat den Satz nicht; zugegeben also, dass dieser ebenfalls aus den Sibyllinen stammt, so hat Minucius ihren Zusammenhang selbst gekannt, nicht nur die Stücke, wie sie Theophilus giebt.[1]) Diese Erklärung

1) Dann müsste natürlich auch der Satz, dass Götter, wie früher, auch jetzt noch geboren werden sollten, in der Lücke des Prooemium gestanden haben, was an sich gar nicht unwahrscheinlich ist. — An

hat mindestens so viel Wahrscheinlichkeit für sich, dass sie der Dombart's das Gegengewicht hält. Demnach ist auch aus dieser Stelle ein Beweis für eine Abhängigkeit des Minucius von Theophilus nicht zu erbringen.

Für die Zeit des ersteren folgt daraus noch nichts. Es ist wohl denkbar, dass er später als alle griechischen Apologeten geschrieben und doch nur Justin gekannt oder benutzt hätte. Nur dass er nach diesem und vor Tertullian, also zwischen frühestens 147 und 197 anzusetzen ist, hat die bisherige Untersuchung ergeben. Für die Bestimmung innerhalb dieses Zeitraumes, sind wir auf die wenigen chronologischen Andeutungen des Werkes selbst angewiesen. Ihre Benutzung wird noch dadurch erschwert, dass wir es mit einem Dialog zu thun haben und in dieser Art von Litteraturwerken nie streng Zeit des Gesprächs und Zeit der schriftlichen Aufzeichnung getrennt gehalten werden. Erstere würde weniger in Betracht zu ziehen sein, wenn die ganze Unterredung des „Octavius", wie einige annehmen, erfunden wäre. Aber man hat mit Recht dagegen eingewandt, dass die Erzählung in c. 1 ff. „zu sehr das Gepräge des Thatsächlichen trägt" (Dombart S. VII), um reine Dichtung zu sein. Ein kleiner Zug wird das bestätigen: der Vertreter des Volksglaubens Caecilius wird zwar 1, 5 beiläufig erwähnt, aber in dem Bericht von der Ankunft des Freundes, der Reise nach Ostia und dem Morgenspaziergang am Strand glaubt man nur Minucius und Octavius vor sich zu haben, bis 2, 4 sich auf einmal herausstellt, dass Caecilius bei ihnen ist. Wäre die Erzählung erfunden und die Personen künstlich zusammengestellt, so würde die ausdrückliche Einführung des Caecilius nicht unterlassen worden sein. Offenbar denkt Minucius an eine bestimmte Scene in bestimmter Zeit und auf diese werden wir deshalb zu beziehen haben, was mit den Personen in unmittelbare Verbindung gebracht ist. Dagegen ist das Gespräch natürlich nicht so gehalten worden, wie es niedergeschrieben ist. Minucius will auch gar kein treues Referat

---

anderen Stellen ist eine Benutzung der Sibyllinen durch Minucius nicht nachweisbar; 28, 8 auf Sib. prooem. 65 f. zurückzuführen (Dombart S. XII, 1) ist ganz unnöthig.

geben, sondern er verfolgt Zwecke der Vertheidigung und der Propaganda. Er lässt seinen Octavius nicht zu dem einen Caecilius, sondern zu den Heiden überhaupt sprechen. Da dürfen wir nicht erwarten die Zustände einer früheren Zeit festgehalten zu finden, im Gegentheil, es wäre zweckwidrig, wollte der Verfasser nicht die Verhältnisse der Gegenwart zur Geltung kommen lassen. Was dahin gehört — und es ist das meiste — wird deshalb unbedenklich auf die Zeit der Abfassung gedeutet werden dürfen.

Unter die erste Kategorie fallen die bereits erwähnten Stellen über Fronto. 9, 6 sagt Caecilius: *et de convivio notum est; passim omnes locuntur, id etiam Cirtensis nostri estatur oratio*, und darauf bezugnehmend Octavius (31, 2): *sic de isto et tuus Fronto non ut adfirmator testimonium fecit, sed convicium ut orator adspersit.* Mag mit dem „*noster*" und „*tuus*" nun die Landsmannschaft[1]) des Caecilius und Fronto oder ein anderes Verhältniss beider angedeutet werden — die „Zugehörigkeit zur Partei" doch kaum —, jedenfalls lässt die Art der Erwähnung, ganz auf gleicher Linie mit dem *passim omnes locuntur* darauf schliessen, dass Fronto noch als lebend zu denken ist und die Rede, auf welche angespielt wird, der jüngsten Vergangenheit angehört. Das Gespräch ist also vor Fronto's Tod (ca. 168) anzusetzen. Nimmt man aber schätzungsweise an, dass Octavius und Minucius, welche erst nachdem sie eine Zeit lang den Beruf der Advokatur ausgeübt hatten (28, 2 f.) übergetreten waren und von denen der erstere noch kleine Kinder hat (2, 1), 40—45 Jahre alt sind und Minucius das Gespräch mit 65—70 Jahren aufzeichnet — Schätzungen die gewiss nicht zu niedrig gegriffen sind[2]) —, so erhält man, von 168 an gerechnet, als äusserste Grenze der Abfassung 193. In der

---

1) Der M. Caecilius Natalis der Inschriften von Cirta macht das doch sehr wahrscheinlich, obgleich Schultze gewiss Recht hat, wenn er es zurückweist, aus ihnen auf die Zeit unseres Caecilius zu schliessen.

2) Vgl. Keim (Celsus S. 156, 1), welcher 20 Jahre zwischen Gespräch und Abfassung annimmt.

That wäre später eine derartige Erwähnung Fronto's kaum noch gerechtfertigt. Andererseits verbietet sie nicht einen bedeutend früheren Ansatz. Denn schon unter Hadrian genoss Fronto grosses Ansehen als Redner (Cass. Dio 69, 18) und er kann schon damals die Rede gegen die Christen gehalten haben, wenn es nicht überhaupt nur eine gelegentliche Aeusserung in einer Rede war. Fällt diese und das Gespräch in die letzten Jahre Hadrian's, etwa 135, so würde Minucius um 160 geschrieben haben können. Die vorher gewonnenen termini sind somit dahin berichtigt, dass der Octavius nicht wohl über die letzte Zeit des Antoninus Pius hinauf und nicht über Commodus herabgerückt werden darf.

In diesen Zeitraum passt leider die eingehende Schilderung nicht, welche Schultze S. 501 ff. auf Grund „weniger, aber inhaltsvoller Notizen" des Minucius von dem gleichzeitigen Kaiserthum entworfen hat: Es sind 2 Augusti und 2 Caesares vorhanden, denn 29, 5 und 37, 1 werden *reges et principes* genannt; die ersteren sind, wie 37, 7 ff. zeigt, „von niederem Stande, verfügen über ungeheure Reichthümer" u. s. w. Ich fürchte nicht, dass irgend jemand, der mit gesundem Sinn an die Erklärung der betreffenden Stellen geht, Schultze beistimmen wird. Deshalb hier nur die Haupteinwände. 29, 5. 33, 1. 37, 1 ist *reges*, bz. *reges et principes* ganz im allgemeinen gesagt und der Plural, welcher alle Könige überhaupt einschliesst, dient, zumal in der unrömischen Bezeichnung „*reges*", dazu, dem Satze die persönliche Spitze gegen den gegenwärtigen Herrscher Roms zu nehmen. Dass auf den Plural kein Gewicht gelegt wird, geht daraus hervor, dass er 29, 5 abwechselnd mit dem Singular steht. — 37, 7 wird nur gesagt, dass Nichtchristen (*deum nescientes*) reich, geehrt, mächtig sind, .. *quidam imperiis ac dominationibus eriguntur*. Wenn dann diese verschiedenen Klassen der Feinde des Christenthums durchgegangen werden, die Herrscher, die Reichen, die Hochgestellten und Adligen, und nachgewiesen wird, dass sie nicht so glücklich sind wie sie scheinen, so bezieht das Schultze einfach alles auf die ersten, die Könige. Auch ist nirgends gesagt, dass diese göttliche Ehre für sich „fordern" (Schultze S. 501, 2), sondern

dass eine falsche Schmeichelei sie ihnen erweist, was faktisch immer der Fall gewesen ist.

Dabei ist eine andere Stelle vollständig unberücksichtigt geblieben, welche ich in ihrer ganzen Ausdehnung hersetzen will: (18, 5) *ni forte, quoniam de providentia nulla dubitatio est, inquirendum putas, utrum unius imperio an arbitrio plurimorum caeleste regnum gubernetur; quod ipsum non est multi laboris aperire cogitanti imperia terrena, quibus exempla utique de caelo. quando umquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore desiit? omitto Persas de equorum hinnitu augurantes principatum, et Thebanorum par, mortuam fabulam, transeo. ob pastorum et casae regnum de geminis memoria notissima est. generi et soceri bella toto orbe diffusa sunt, et tam magni imperii duos fortuna non cepit. vide cetera: rex unus apibus, dux unus in gregibus, in armentis rector unus. tu in caelo summam maiestatem dividi credas et scindi veri illius ac divini imperii totam potestatem?* Daraus folgt meines Erachtens unbedingt, dass zur Zeit nur ein Kaiser regiert. So stricte ist der Vergleich zwischen himmlischer und irdischer Herrschaft durch die ganze Stelle durchgeführt, und so sehr wird durch den häufigen Gebrauch des Wortes *imperium* und durch die Beispiele von Romulus und Remus, Caesar und Pompeius auf den römischen Staat hingewiesen, dass Minucius sich geradezu mit seinem Beweise in's Gesicht schlagen würde, wenn zwei gleichberechtigte Kaiser vorhanden wären. Ausgeschlossen sind also die Jahre 161—69, in denen L. Verus, und 177—80, in welchen Commodus mit M. Aurelius zugleich „Augustus“ war. Aber auch in der Zwischenzeit und unmittelbar nachher, so lange die Erinnerung an die ganz ohne Blut verlaufenen Doppelregierungen noch frisch war, konnte so kaum geschrieben werden.

Man wird einwenden, dass man es mit den angeführten Worten nicht so streng nehmen dürfe. Dieser Meinung ist jedoch nicht Lactantius gewesen, welcher im Eingang seiner Institutiones divinae die cc. 17 ff. des Octavius zum Muster genommen hat. Er hat dort den Vergleich mit der Monarchie nicht einfach weggelassen, sondern positiv gezeigt, dass

er ihn für unzutreffend hielt, indem er (I, 3, 18) einen anderen dafür einsetzte: ... *sicut ne res quidem militaris* (*constare potest*), *nisi unum habeat ducem atque rectorem.* — Cyprian de id. van. 8 hat die Stelle, wie das meiste, zwar herübergenommen, aber nicht, ohne sie bedeutend zu mildern. Er giebt nicht, wie Minucius, das irdische Beispiel, um daraus die Einheit der Vorsehung abzuleiten, sondern er stellt diese als bewiesen voran: ... *neque enim illa sublimitas potest habere consortem, cum sola omnem teneat potestatem*, und beschränkt sich darauf die Uneinigkeit zwischen zugleich Herrschenden zu constatiren: *ad divinum imperium etiam de terris mutuemur exemplum. quando umquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore desiit?* Dafür aber lagen ihm aus seiner Zeit, seit Caracalla und Geta, genug Belege vor. — Auch Tertullian, welcher Apol. 17 sich an Min. 18, 7 Schl.—11 anschliesst, hat unsere Stelle, welche bei Minucius unmittelbar vorhergeht, nicht. Aber das könnte Zufall sein; denn anderwärts benutzt er den Vergleich zwischen irdischer und himmlischer Herrschaft, z. B. Apol. 24 und adv. Marc. I, 4, jedoch nur um nachzuweisen, dass der Natur der Sache nach nur einer der Höchste und Mächtigste sein könne. Von der Unmöglichkeit oder den Unzuträglichkeiten einer gemeinsamen Regierung sagt er nichts. Im Gegentheil braucht er diese, wie sie seit M. Aurelius vorkam, adv. Prax. 3 zur Erläuterung der Trinität, wie ähnlich schon Athenag. Suppl. 18, 13. Wenn aber Tertullian ausdrücklich hinzufügt, dass dadurch die Monarchie nicht verloren gehe (*non statim dividi eam ... si particeps eius adsumatur et filius*, vgl. Min. 18, 7 *tu .. summam maiestatem dividi credas*), so zeigt das nur, dass man damals und eben so zur Zeit M. Aurel's den Vergleich mit dem Kaiserthum mindestens nicht ohne rechtfertigende Bemerkung in dem streng einheitlichen Sinn verwenden konnte, wie bei Minucius geschieht. Es bleibt daher das wahrscheinlichste, dass dieser von der Neuerung M. Aurel's noch gar keine Kenntniss hatte, also in den letzten Jahren des Antoninus Pius schrieb. Erst wenn sehr schwere Gründe dagegen sprechen sollten, könnte die Zeit des Commodus in Betracht kommen.

Noch unerledigt ist in den angeführten Stellen Min. 29, 5. 37, 1 der Ausdruck *principes* neben *reges*. Da bereits unter letzterem wie es scheint der Kaiser zu verstehen ist, so kann *princeps* nicht in der officiellen Bedeutung gemeint sein und eine andere so bezeichnete Würde ist nicht nachweisbar. Wahrscheinlich hat sich Minucius, wie schon in *reges*, absichtlich unbestimmt ausgedrückt. Da nach 29, 5 die *principes* an den göttlichen Ehren des Kaisers Theil haben[1]). dachte er vielleicht bei diesem Worte an das kaiserliche Haus, möglicherweise, was Schultze als sicher annimmt, an den (nicht gleichberechtigten) „Mitregenten". In diesem Falle wäre wieder die Zeit des Commodus ausgeschlossen.

Auch aus anderen Notizen ist ein Bild des gegenwärtigen Herrschers nicht zu gewinnen. Dass er als *praeclarus* und *optimus* bezeichnet werde, ist schwerlich aus dem Satze (29, 5) „*cum et praeclaro viro honor verius et optimo amor dulcius praebeatur*" zu schliessen. Und was in der von Schultze benutzten Stelle 37, 9 allein auf ihn bezogen werden kann: „*rex es? sed tam times quam timeris et quamlibet sis multo comitatu stipatus, ad periculum tamen solus es*" erinnert zu bedenklich an den Tyrannentypus der Rhetorenschule[2]), um eine Deutung auf eine bestimmte Person sicher erscheinen zu lassen.

Besonderes Gewicht hat Schultze natürlich darauf gelegt, wie die äussere Lage der Christen im Octavius erscheint (S. 496 ff.) und so viel sich auch gegen Einzelheiten seiner Erklärung einwenden lässt[3]), darin hat er gewiss recht, dass die Situation eine für die Christen im Wesentlichen

1) Dagegen scheidet Tertull. Apol. 31 die *principes* und *reges*, wenn er sagt *pro regibus et pro principibus et potestatibus* = ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων (1. Tim. 2, 2).

2) Bemerkenswerth ist, dass sich der Satz inhaltlich deckt mit Cic. Lael. 53 (vgl. Sen. de ira II, 11, 3). — Natürlich bedeutet *multo comitatu stipatus* nicht „Abgeschlossenheit" (Schultze S. 501).

3) Falsch ist, trotz Schultze's Bemerkung S. 500, 1, dass *sacraria* (9, 1) Basiliken seien, und dass in 38, 6 (*veritas divinitatis nostri temporis aetate maturuit*) das Christenthum „auf der Höhe seines Wachsthums" vorgestellt werde.

friedliche ist. So wenigstens in der Einkleidung des Gesprächs. Mit dem Umstande freilich, dass der Heide Caecilius des Christen Minucius *„lateri domi forisque inhaeret“* (3, 1), steht die Erbitterung in offenem Widerspruch, welche er nachher gegen das Christenthum zeigt (9, 1) und welche auch auf Seiten der Christen den Verfolgern gegenüber vorhanden ist (37, 1. 7). Aber dieser Widerspruch erklärt sich sehr einfach: wir sehen in ihm nichts als die unausgeglichene Differenz der beiden Zeitpunkte, welche, wie wir sahen, in unserem Dialoge zur Geltung kommen. An Stelle der friedlichen Zustände jener Zeit, in welcher die Scene spielt, war Erbitterung zwischen beiden Parteien getreten, als der Octavius abgefasst wurde. Ein solches Verhältniss erhalten wir nicht, wenn Minucius unter Commodus schrieb: dann fällt das Gespräch unter M. Aurel oder noch unter Antoninus Pius, also in eine Zeit, welche für die Christen entschieden ungünstiger war als die des Commodus. Dagegen passt unsere Beobachtung genau zu dem, was wir bisher als das wahrscheinlichste gefunden haben, dass die Abfassung des Octavius in die letzten Jahre des Antoninus Pius, die Unterredung also gegen das Ende Hadrians zu setzen ist.

Unter den Anklagen, welche gegen die Christen erhoben werden, ist keine für die Zeitbestimmung zu verwerthen. Es fehlt der von Tertullian betonte Vorwurf, dass sie Feinde des Reichs und Ursache des öffentlichen Unglücks seien. Aber dies kann nur für die Abfassung vor Tertullian geltend gemacht werden, weil auch die griechischen Apologeten diesen Punkt nicht berühren. Im Wesentlichen sind die Vorwürfe welche Caecilius den Christen macht, dieselben wie schon bei Justin und auch bei Athenagoras. Dass sie durch Minucius eine vollständigere und wirksamere Darstellung erhalten haben, hat seinen Grund nicht allein in der Form der Disputation, sondern auch im Berufe des Verfassers als Gerichtsredner. Allerdings hat Keim (Celsus S. 156 ff.) behauptet, dass Minucius dabei die Schrift des Celsus benutzt und überhaupt beabsichtigt habe, dieselbe im Octavius zu beantworten. Indess scheint mir das schon an sich sehr unwahrscheinlich. Es kann doch nur aus der Absicht, die

Vertheidigung übersichtlicher und effektvoller zu gestalten, erklärt werden, dass Minucius eine Rede, wie die des Caecilius, gegen sich selbst schreibt. Das war unnöthig, wenn die ausführliche Streitschrift des Celsus vorhanden und in aller Händen war; es genügte, diese in einfacher Gegenrede zu beantworten. Sollte es dennoch in dialogischer Form geschehen, so musste in der Rede des Caecilius das „Wahre Wort“ so reproducirt werden, dass der Gegner für jedermann erkennbar war. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Der Standpunkt des gläubigen Platonikers kommt in der Person des Caecilius gar nicht zur Geltung, während dieser zwei andere Gegner des Christenthums, den ungläubigen Skeptiker und den an der alten Religion festhaltenden Römer, in sich vereinigt. Diese Vereinigung, welche Minucius 16, 1 ff. selbst andeutet, ist zwar gerechtfertigt durch das Beispiel des Ciceronischen Cotta (nat. deor. I, 61. III, 5), hervorgerufen aber jedenfalls durch das Bestreben, in möglichster Vollständigkeit zusammenzustellen, was in der öffentlichen Meinung gegen das Christenthum eingewandt wurde. Daher die Beschränkung auf äusserliches und infolge dessen auch in der Vertheidigung vollständige Ignorirung der Lehre von Christus oder dem Logos. Das war aber gar nicht möglich, wenn eine Antwort an Celsus beabsichtigt war, welcher gerade die Geschichte Jesu sehr eingehend behandelt und die landläufigen Anklagen, die „Gräuel“ und ähnliches, kaum berührt hatte. Andererseits erklärt sich so wieder das sachliche Zusammentreffen beider in den Punkten, welche Keim S. 157 ff. aufgezählt hat. Denn auch Celsus hat gewiss nicht alle Argumente aus sich geschöpft, sondern vieles von dem wiedergegeben was allgemein gegen die neue Secte vorgebracht wurde. Ja ich sehe sogar nicht ein, warum nicht er eben so gut Minucius benutzen konnte wie dieser ihn. Nachweisbar ist eine Abhängigkeit weder nach der einen noch der andern Seite.

Dagegen lässt die Lage der Christen bei Celsus erkennen, dass zu seiner Zeit die Bewegung schon weiter fortgeschritten ist: *ὑμῶν δὲ κἂν πλανᾶταί τις ἔτι λανθάνων, ἀλλὰ ζητεῖται πρὸς θανάτου δίκην* (Orig. c. Cels. VIII, 69). Vom „Auf-

suchen" der Christen haben wir bei Minucius keine Andeutung, nicht einmal dass die gerichtlichen Anklagen und Verurtheilungen massenhaft stattfinden, wird gesagt. Das Verfahren, das Octavius (28, 2 ff.) aus seinen früheren Jahren beschreibt und das auch zur Zeit der Abfassung noch in Geltung zu sein scheint, ist das Traianische. Durch Drohungen und Folter sucht man die Angeklagten zum Leugnen zu bringen (12, 4. 28, 3), die Beharrlichen erleiden die Todesstrafe, als deren besondere Arten Kreuz, Feuer, wilde Thiere genannt werden (12, 4. 37, 6). Das alles wird auch schon von Justin Dial. c. Tryph. 110, 14 angeführt: *κεφαλοτομούμενοι γὰρ καὶ σταυρούμενοι καὶ θηρίοις παραβαλλόμενοι καὶ δεσμοῖς καὶ πυρὶ καὶ πάσαις ταῖς ἄλλαις βασάνοις ὅτι οὐκ ἀφιστάμεθα τῆς ὁμολογίας, δῆλόν ἐστιν.* Das Vorgehen gegen die Christen wird, wie es scheint, vom Kaiser und seiner Umgebung begünstigt (37, 1 *cum libertatem suam adversus reges et principes erigit.* ib. 7 *ut ingenium eorum perditae mentes licentia potestatis libere nundinentur*). Auch das spricht gegen Commodus und nöthigt nicht, über Antoninus Pius herabzugehen.

Bei dieser Uebereinstimmung der chronologischen Notizen im Octavius selbst gewinnt auch der Umstand, dass eine Abhängigkeit von den nachjustinischen Apologeten nicht erwiesen werden kann, erhöhte Wichtigkeit und ist mit viel grösserer Wahrscheinlichkeit dahin zu deuten, dass Minucius ihnen in der That zeitlich voranging. Wenn er demnach noch vor Tatian schrieb, wenn er ferner, wie ich gezeigt zu haben glaube, die Lage der Justinischen Zeit wiederspiegelt und von einem Doppelkaiserthum noch nichts weiss, wenn andererseits die Erwähnung des Fronto ein zu weites Zurückgehen verbietet, so muss mit aller Sicherheit, welche hier überhaupt möglich ist, geschlossen werden, dass der Octavius in den letzten Jahren des Antoninus Pius abgefasst worden ist.

Zu den christologischen Fragmenten des Apollinarios von Laodicea.

Von Dr. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Die Bedeutung des Apollinarios von Laodicea als Kirchenlehrer ist von Niemandem bisher besser gewürdigt worden als von Dorner in seiner vortrefflichen „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi" I, S. 985—1036. Voigt's Abhandlung „Der Apollinarismus und seine Bekämpfung" in seinem „Athanasius von Alexandrien" S. 306—345 kann aus dem Grunde nicht völlig befriedigen, weil er die hinsichtlich der des Athanasios Namen tragenden Schrift *Περὶ σαρκώσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ Ἀπολλιναρίου* lib. II nothwendig zu erledigende historisch-kritische Untersuchung vorher nicht in Angriff genommen, sondern die beiden Bücher ohne weiteres, freilich unter Heranziehung der besonders in des Gregorios von Nyssa *Ἀντιρρητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου* und bei Theodoretos sich findenden Bruchstücke, zur Grundlage seiner Darstellung gemacht hat. Für Dorner, dessen Blick und beschauliche Theilnahme in erster Linie auf die für die Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi wesentlichsten und wichtigsten Umstände gerichtet war, musste selbstverständlich des Gregorios von Nyssa Schrift gegen Apollinarios mit ihren zahlreichen Bruchstücken aus des Laodiceners *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* die Hauptquelle sein. Er aber sowohl wie Voigt waren mit denjenigen vollständig erhaltenen Schriften des

Apollinarios noch unbekannt, die uns als solche erst Caspari[1]) mit glänzendem Scharfsinn erwiesen und damit der Geschichtswissenschaft neu geschenkt hat. Es sind dies die im Anhang zu seiner Ausgabe des Titus Bostrenus von Lagarde noch als Pseudepigrapha in genauer Textesfeststellung abgedruckten Schriften: 1. die *Κατὰ μέρος πίστις*, früher dem Gregorios Thaumaturgos beigelegt; 2. der Brief *Πρὸς Διονύσιον*; 3. der Brief *Πρὸς Προσδόκιον*; 4. ein *Ἐγκύκλιον*; 5. die Abhandlung *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἑνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα*; 6. die Abhandlung *Πρὸς τοὺς κατὰ τῆς θείας τοῦ λόγου σαρκώσεως ἀγωνιζομένους προφάσει τοῦ ὁμοουσίου*: die letzteren fünf Schriften sämmtlich unter dem Namen des Bischofs Julius von Rom überliefert. Dazu kommt ausserdem noch das ursprünglich einem Briefe des Apollinarios an Kaiser Jovianus (363) eingefügte, unter des Athanasios Werken mit der Aufschrift *Περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου* erhaltene Bekenntniss und endlich die noch vorhandene, einst bei den Apollinaristen hochberühmte und von Gregorios von Nazianz im ersten Briefe an Kledonios (Cap. 16) erwähnte und kurz gekennzeichnete Schrift *Περὶ τριάδος*.[2]) Es ist klar, dass diese, mit Ausnahme des dem Athanasios beigelegten Bekenntnisses, einzig vollständigen Schriften aus dem nach dem Zeugnisse der Alten einst sehr reichen schriftstellerischen Nachlasse des Apollinarios uns in den Stand setzen, von des geistig hoch hervorragenden Mannes religionswissenschaftlicher Bedeutung, von der bewunderungswürdigen Vielseitigkeit seiner Bildung, seiner sogar von dem in seinen letzten Lebensjahren ihm feindlich gegenüberstehenden Basilios neidlos anerkannten schriftstellerischen Gewandtheit, ein

1) Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Christiania, 1879. S. 65—146: „Ueber die *Κατὰ μέρος πίστις* und die Bekenntnisse in ihr."

2) Dass des Apollinarios Schrift *Περὶ τριάδος* uns noch in der pseudojustinischen *Ἔκθεσις πίστεως* erhalten ist, habe ich in meiner demnächst erscheinenden Abhandlung „Apollinarios von Laodicea der Verfasser der echten Bestandtheile der pseudojustinischen Schrift *Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος*" ausführlich dargethan. Ich beschränke mich darauf, hier einfach auf dieselbe zu verweisen.

weit genaueres, zutreffenderes Bild zu entwerfen, als dies bisher möglich war. Und es erwächst nunmehr dem Kirchengeschichtsforscher die Aufgabe, auf Grund der im Vergleich zu früher so unvergleichlich viel umfangreicheren schriftstellerischen Hülfsmittel die bisherigen Vorstellungen von der religionswissenschaftlichen und kirchlichen Stellung und Bedeutung des Laodiceners einer genauen Durchsicht zu unterziehen, Irrthümliches zu berichtigen, Mangelhaftes zu verbessern und zu vervollständigen, oder vielmehr, was der nach mehr als einer Seite so überaus anziehende Kirchenlehrer, „der Erste, der die trinitarischen Resultate christologisch zu verarbeiten anfängt“ (Dorner, a. a. O. S. 987), längst verdient hätte, in einer besonderen Einzelschrift das Leben und die Schicksale, die Lehren und Ueberzeugungen sowie die schriftstellerischen Bestrebungen und Leistungen des Mannes, von dem uns des Sozomenos (Hist. eccl. V, 13) genauer Bericht eine hohe Vorstellung gewinnen lässt, übersichtlich zusammenzufassen und auf dem grossartigen Hintergrunde jener geistig reich bewegten Zeit, welcher Apollinarios angehörte, zur Darstellung zu bringen. Hier würden auch des Laodiceners Verdienste als Dichter zu würdigen sein. Bekannt ist ja, mit welcher Besorgniss der aus der glänzenden Stellung eines Bischofs der Reichshauptstadt in die beschauliche Stille seines väterlichen Landgutes zu Arianz zurückgetretene Gregorios von Nazianz auf diese Thätigkeit des freilich auf der nicänischen Lehre weiterbauenden, aber in eigenartigem Denken damals mehr und mehr von dem Herkömmlichen erkennbar sich entfernenden laodicenischen Bischofs blickte; wir wissen, zu welchem Eifer die dichterische Thätigkeit des Apollinarios den alternden Nazianzener anspornte, um zu verhüten, dass dem gefürchteten Gegner die geweihte Dichtkunst allein überlassen bleibe, wie er emsig beflissen war, dessen Dichtungen, die durch ihre anmuthige Form ketzerische Lehren mit Erfolg in den Mund und den Sinn des Volkes zu bringen angefangen hatten, durch Gedichte in rechtgläubigem Sinne und durch dichterische Bekämpfung zu verdrängen und zu ersetzen. Sehr spärlich noch ist dies Gebiet bisher bearbeitet worden, Philologen

haben erst in jüngster Zeit dem Dichter Apollinarios ihre Aufmerksamkeit zugewandt.[1]) Auch die Untersuchung über den *Χριστὸς πάσχων*, der früher gewöhnlich dem Gregorios von Nazianz zugeschrieben wurde, müsste von Neuem aufgenommen werden, da mancherlei Gründe dafür zu sprechen scheinen, dass Apollinarios der Verfasser des Werkes ist. Zur Sichtung, Klärung und Vervollständigung der für eine Einzeldarstellung des Lebens und der Lehre des Laodiceners in Betracht kommenden Hülfsmittel hoffe ich durch meine Untersuchungen über die pseudojustinische Schrift *Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος* beizutragen. Auch die nachfolgenden Beobachtungen sollen demselben Zwecke dienen.

Die auf die Entwickelung seiner Lehre bezüglichen Bruchstücke des Apollinarios, welche hauptsächlich bei Gregorios von Nyssa, Theodoretos und im siebenten Bande von Mai's *Scriptorum veterum nova collectio* sowie in desselben *Spicilegium Romanum* X. Band, 2. Hälfte zerstreut sind, weisen eine reiche Anzahl Titel von Schriften des Apollinarios auf; es sind aber bei weitem nicht alle, da offenbar durch den überspannten Eifer der rechtgläubigen griechischen Kirche die von einem dem Apollinarios sehr nahestehenden Freunde und Schüler, dem Bischof Timotheos von Berytus, wie es scheint, hauptsächlich zur Verherrlichung des Apollinarios geschriebene Kirchengeschichte vernichtet worden ist, in welcher nach Leontios[2]) der Verfasser die von seinem Meister an die berühmtesten Männer der Zeit

---

1) *Apollinarii metaphrasis psalmorum* I—III ed. A. Ludwich. Königsberg. Universitätsschr. 1880. 7 S. 4. Desgl. *ps.* IV—VIII *ed. idem.* 1881. 8 S. 4. Ich kenne die Schriften nur aus Rzach's Mittheilungen in Bursian's Jahresbericht f. Alterthumswiss. XXVI (1881. I) S. 185, sie selbst mir zu verschaffen gelang mir weder bei der Centralstelle für den Programmenaustausch, Herrn B. G. Teubner in Leipzig, noch stand, buchhändlerischer Anfrage zufolge, Herrn Prof. Ludwich mehr ein Exemplar zur Verfügung. Ich schliesse mich aber von Herzen dem Wunsche des Ref. an, dass die von Ludwich gegebene Probe einer neuen Bearbeitung der Hymnen des Apollinarios „nur der Vorläufer einer baldigst zu gewärtigenden vollständigen Ausgabe dieses Metaphrasten sein" möge.

2) *C. Nest. et Eut. lib.* III. c. 40 bei Mai, *Sp. R.* X, 2. H., S. 82ff.

und von diesen an ihn geschriebenen Briefe aufzählte und woselbst auch, wie kaum zu bezweifeln, der von dem Presbyter Anastasios erwähnte *Πίναξ τῶν λόγων Ἀπολλιναρίου* seine Stelle hatte. Bei der Sammlung dieser Bruchstücke, mit der ich begonnen habe und die, wenn sie vollständig geworden und einmal übersichtlich und handlich veröffentlicht sein wird, dem künftigen Darsteller des Lebens des Laodiceners hoffentlich eine willkommene Unterstützung gewähren wird, machte ich eine Beobachtung, ähnlich wie sie Caspari in seiner trefflichen Untersuchung über des Apollinarios *Κατὰ μέρος πίστις* mittheilt. Derselbe weist a. a. O. S. 80 ff. nach, dass die von Theodoretos (Dial. I, p. 70 und 71) aus Apollinarios angeführten Stellen, die erste (Caspari, S. 81) mit der Eingangsanführung *Κἀν τῷ περὶ πίστεως λογιδίῳ οὕτω λέγει* und die dritte mit der Aufschrift *Καὶ ἐν ἑτέρᾳ δὲ ἐκθέσει οὕτως ἔφη*, thatsächlich der *Κατὰ μέρος πίστις* angehören und daher entnommen sind. Den letzten Einleitungsworten „zufolge", sagt Caspari, S. 82, Anm. 28, „könnte Jemand annehmen wollen, der Kirchenvater habe die dritte Stelle in einer von dem *περὶ πίστεως λογίδιον* verschiedenen *ἔκθεσις* (*πίστεως*) des Apollinarios gefunden. Allein da wir diese Stelle, wie die erste, ... in der *κατὰ μέρος πίστις* antreffen (auch bei Leont. „*Adv. fraud. Apollinarist.*", a. a. O. p. 148 s. erscheint sie als eine dieser Schrift angehörige) und da sie in derselben in einer *ἔκθεσις πίστεως*, der bei Mai auf p. 173 b—174 a stehenden, ... vorkommt, so hat er sie ohne Zweifel hier gefunden." Durch diesen Nachweis Caspari's, dessen weitere begründende Bemerkungen man a. a. O. bei ihm selbst nachlesen möge, ist jedenfalls eine werthvolle Vereinfachung der Quellenfrage innerhalb der Bruchstücke herbeigeführt.

Ein gleiches Verhältniss glaube ich in einer grösseren Gruppe anderer Bruchstücke herstellen zu können. Von Niemandem ist bisher bemerkt worden, dass das von Kaiser Justinianus in seiner Schrift gegen die Monophysiten (Mai, *Scr. vet. nov. coll.* VII, p. 311) mitgetheilte Bruchstück: *Ἀπολλινάριος ἐν τῷ περὶ τῆς θείας σαρκώσεως λόγῳ γράφει λέγων· Καὶ γὰρ εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ*

συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν· τὸ δὲ ἀτελὲς ἄρα τελείῳ συντιθέμενον οὐκ ἐν δυάδι θεωρεῖται — sich als eine wörtliche Anführung aus der von Gregorios von Nyssa in seinem *Ἀντιρρητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου* bekämpften Schrift des Apollinarios *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* c. 39, p. 223 der Ausgabe von Zacagni[1]), seinem ersten Bestandtheile nach wörtlich also wiederfindet: *Καὶ γὰρ εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν.* Ebendaselbst kehrt c. 42, p. 232 dasselbe Bruchstück in der Fassung wieder: *Καὶ εἰ ἀνθρώπῳ συνήφθη ὁ θεός, τέλειος τελείῳ, δύο ἂν ἦσαν,* worauf noch *εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός* folgt, Worte, die höchst wahrscheinlich in jene Justinianische Fassung eingeschoben werden müssen. Dies Ergebniss ist durchaus nichts Nebensächliches oder Ueberflüssiges. Denn da wir ausser jenem ursprünglich einem Briefe des Apollinarios an Kaiser Jovianus angehörigen und sogar von Kyrillos irrthümlich seinem grossen Vorgänger Athanasios beigelegten Bekenntniss mit der Aufschrift *Περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου,* das um dieses späteren Zusatzes willen naturgemäss hier nicht in Betracht kommt, zahlreiche Bruchstücke besitzen, welche, wie die sämmtlichen von Theodoretos (Dial. II, p. 172—174) erhaltenen, entweder unter der Ueberschrift *Ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως λογιδίου* aufgeführt, oder, wie einige der von Justinianus a. a. O. mitgetheilten sowie die in des Athanasios „*Patrum doctrina de Verbi incarnatione*“ sich findenden, einfach mit den Worten *Ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως* eingeleitet werden, so dürfen wir, denke ich, aus der von mir soeben mitgetheilten Beobachtung den Schluss ziehen, dass alle diese Bruchstücke einem und demselben Werke des Apollinarios, nämlich der einst besonders in Kappadocien und dann im späteren kirchlichen Alterthum stark verbreiteten Schrift *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* angehören.

1) *Collectanea monum. vet. eccles. Gr. ac Lat., quae hactenus in Vaticana bibl. delituerunt Tom. I. Romae, anno* MDCXCVIII. An dritter Stelle von S. 123 an steht *S. Gregorii Nysseni Antirrheticus adversus Apollinarem.*

Wie uns Gregorios von Nyssa in seiner überaus weitschichtigen Gegenschrift wiederholt angiebt, ist er des Laodiceners Werk, welches sich von Theodoretos ebenso wie die *Κατὰ μέρος πίστις* die Bezeichnung *λογίδιον* hat gefallen lassen müssen, obwohl Gregorios vielfach, wie mir scheint, sehr mit Unrecht über des Gegners Weitschweifigkeit (*λογογραφία*) klagt, von Anfang an bis zum Schluss hinter einander durchgegangen, hat meist mit ausdrücklicher Bezeichnung zahlreiche wörtlich angeführte Stellen aus des Apollinarios Schrift mitgetheilt und ganze grössere Abschnitte, deren Darlegungen ihm vermuthlich entweder nicht fassbar oder nicht schwer ketzerisch genug erschienen, um seinen Haken mit Aussicht auf Erfolg einschlagen zu können, theils inhaltlich, oft mit Angabe der von Apollinarios benutzten Schriftstellen, nur in den Grundzügen angegeben, theils mit recht oberflächlichem Gerede in der Form der *praeteritio* einfach übergangen. Diese Art und Weise der Behandlung gewährt uns den Vortheil, dass wir des Apollinarios Gedankengang an der Hand der eingestreuten Bruchstücke und der dazwischen befindlichen, öfter in indirekter Rede wiedergegebenen Theile auch heute noch genau verfolgen können und unmittelbar im Stande sind, die anderen unter der Aufschrift *Ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως* anderswo zerstreut sich findenden Bruchstücke mit ziemlicher Sicherheit an der ihnen zukommenden Stelle in den Bruchstücken der Abhandlung des Laodiceners unterzubringen. Dadurch wird, wie ich hoffe, der nicht zu unterschätzende Vortheil erzielt werden, dass uns fortan die christologische Hauptschrift des Apollinarios in ihren Grundzügen und Einzelheiten viel klarer und deutlicher entgegentreten wird, als dies bisher der Fall war. Versetzen wir uns hierauf sofort in die betreffenden Gedankenzusammenhänge.

Gleich im Anfange seiner Schrift tadelt Apollinarios nach des Gregorios Zeugniss (Cap. 6, p. 135) den Samosatener Paulus sowie Marcellus und Photinus, dass sie Christus zu einem Menschen machen, in welchem Gott sei, einen gottbegeisterten Menschen (*ἄνθρωπον ἔνθεον*). Er wirft ihnen

die Frage entgegen: „Wie kann man den einen Menschen von der Erde nennen, von welchem bezeugt ist, dass er vom Himmel herabkam und Menschensohn genannt ward"? Apollinarios beruft sich im Folgenden (Cap. 9, p. 141. 142) auf die Antiochenischen Synodalbeschlüsse, welche des Paulus von Samosata Lehren verworfen haben und auf den Wortlaut des Nicänums *ἐξ οὐρανοῦ καταβάντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα*, um sodann auf Grund der Aussprüche des Apostels 1. Kor. 15, 45 („So stehet auch geschrieben: Es ward der erste Mensch, Adam, zur lebendigen Seele, der letzte Adam zum lebendigmachenden Geiste") und 47 („Der erste Mensch ist von der Erde, irdisch, der andere Mensch vom Himmel") seine eigenthümliche Lehre zu entwickeln. Jenen, sagt Gregorios (Cap. 12, p. 148) nenne Apollinarios „von der Erde, irdisch," *διότι τὸ σῶμα ἐκ τοῦ χοῦ πλασθὲν ἐψυχώθη*, letzteren dagegen „vom Himmel," *διότι τὸ πνεῦμα τὸ οὐράνιον ἐσαρκώθη*. Mit Bezug hierauf fährt Apollinarios fort (Cap. 13, p. 149): *Καὶ προϋπάρχει ὁ ἄνθρωπος Χριστός, οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος, τουτέστι τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θείου πνεύματος ὄντος.* [*Ταῦτα μὲν ἐπὶ λέξεως τοῦ λογογράφου τὰ ῥήματα*] versichert Gregorios ausdrücklich. In diesen Zusammenhang offenbar gehören die von Anastasios in seiner „*Patr. doctr. de Verbi incarn.*" (Mai, *Scr. v. nov. coll.* VII, p. 20, a) aufbewahrten Worte des Apollinarios: *Ἀλλὰ γὰρ τὰ σαφῶς ἐληλεγμένα καὶ παγκοσμίως ἐκκεκηρυγμένα νῦν πάλιν ἀνανεοῦσθαί τινες ἐπικεχειρήκασι, καὶ τὸν ἐξ οὐρανοῦ δεύτερον ἄνθρωπον παραδεδομένον ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἐκ γῆς ἄνθρωπον εἶναι, οἷον τὸν πρότερον βλασφημοῦσι, τὸ ἀνθρώπινον τοῦ λόγου εἰς ἐνέργειαν τὴν ἐν ἀνθρώπῳ μεταβάλλοντες.* Apollinarios fürchtet, „der Begriff der Menschwerdung werde abgeschwächt, man falle in längst verworfene Häresen zurück, wenn man nur eine Wirksamkeit des Logos (*ἐνέργεια*) in einem vollständigen Menschen lehre, statt von einem Menschlichen des Logos zu sprechen.[1]" Als Bestätigung dafür, dass das Bruchstück

1) Dorner, a. a. O. I, S. 1001 mit Beziehung auf die von Anastasios angeführte Stelle des Apollinarios.

hier an seiner rechten Stelle eingefügt ist, dürften des Gregorios bald darauf (p. 150) folgende Worte dienen: [*ἐπάγει γὰρ* (Apollinarios) *τοῖς εἰρημένοις εἰς τὴν τῆς τοιαύτης ὑπολήψεως μαρτυρίαν τὸ „πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι“, καὶ τὴν τοῦ Ἰωάννου φωνήν, τὸ „πρῶτός μου ἦν“, καὶ „εἷς κύριος, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων“, καί τινα τοῦ Ζαχαρίου φωνήν, ἣν ὡς βεβιασμένως πρὸς τὸν σκοπὸν τοῦτον ἐπισυρεῖσαν παρήσωμεν*].

Beachtenswerth ist die in der Ueberschrift zu dem eingeschalteten Bruchstück bei Anastasios sich findende Angabe, Apollinarios sage das Folgende *ἐν τῷ περὶ τῆς θείας σαρκώσεως κεφαλαίῳ ιβ*. Es war also im siebenten Jahrhundert, und auch schon im sechsten, wie die nächste zu erwähnende Ueberschrift erkennen lassen wird, das Werk des Apollinarios in Abschnitte eingetheilt; doch sind wir bei des Theodoretos Bezeichnung *λογίδιον* einerseits und den Klagen des Gregorios über seines Gegners *λογογραφία* andererseits völlig ausser Stande, den Umfang der Schrift genauer zu bestimmen. Aus der Menge der von mir auf sieben Seiten voller Bogengrösse zusammengestellten Bruchstücke aus des Gregorios *Ἀντιρρητικός* möchte ich schliessen, dass ich mit der Einfügung jenes Bruchstücks des zwölften Abschnitts auf der zweiten Seite die richtige Stelle getroffen habe. Jedenfalls ist uns, wenn die Anordnung richtig ist, für die Unterbringung des von Justinianus („*Contra Monophysitas*“ bei Mai, *Scr. v. n. coll.* VII, p. 301) aus dem dreizehnten Abschnitt der Schrift erhaltenen Bruchstücks ein beachtenswerther Fingerzeig gegeben.

Nach wenigen Absätzen bei Gregorios handelt es sich nämlich von Seiten des Apollinarios um die Auslegung von Hebräer I, 1—3. Des Gregorios Versicherung (Cap. 18, p. 162) zufolge sagt der Laodicener (p. 161) wörtlich: *Ἔστι δὲ ἐν τούτοις καταφανές, ὅτι αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος, ὁ λαλήσας ἡμῖν τὰ τοῦ πατρός, θεός ἐστι, ποιητὴς τῶν αἰώνων, ἀπαύγασμα δόξης, χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, ἅτε δὴ τῷ ἰδίῳ πνεύματι θεὸς ὤν, καὶ οὐ θεὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἕτερον παρ' αὐτόν, αὐτὸς ὁ δι' ἑαυτοῦ, τουτέστι διὰ τῆς σαρκός, καθαρίσας κόσμον ἁμαρτιῶν. [Ἀλλ' ὥσπερ διορθούμενος*

τὴν ἀτοπίαν ταύτην — erklärt Gregorios sofort Cap. 19, p. 166 — *ἐν τοῖς πρὸ τούτου φησί, τοῦ Ζαχαρίου τὴν ῥῆσιν* (Sach. 13, 7: Schwert! mache dich auf wider meinen Hirten und wider den Mann, den ich mir zugesellte) *πρὸς τὸ δοκοῦν ἑρμηνεύων, ὡς ἐκ προσώπου τοῦ πατρὸς περὶ τοῦ υἱοῦ λέγων εἰρῆσθαι τὸ „σύμφυλον"*[1]*), ὅπερ ἐστὶ συμφυῆ τε καὶ ὁμοούσιον· εἰ μὲν οὖν ὀρθῶς ἢ μὴ τοῦτο ὑπείληφεν, ἑτέρου λόγου. ὃ δ' οὖν κατασκευάζει, τοῦτο ἐστίν·] Δηλοῖ [φησί] διὰ τούτων ὁ προφητικὸς λόγος, ὅτι οὐ κατὰ τὴν σάρκα ὁμοούσιος τῷ θεῷ, ἀλλὰ κατὰ τὸ πνεῦμα, τὸ ἡνώμενον τῇ σαρκί.* Hiermit lässt sich als weitere Ausführung vortrefflich das schon nach seinem Fundort genauer bezeichnete Bruchstück verknüpfen, das mit Ueberschrift also lautet: *Ἀπολλινάριος ἐν τῷ περὶ τῆς θείας σαρκώσεως λόγῳ, ἐν κεφαλαίῳ τρισκαιδεκάτῳ λέγει τάδε· Ἡ σὰρξ ἑτεροκίνητος οὖσα πάντως ὑπὸ τοῦ κινοῦντος καὶ ἄγοντος, ὁποῖόν ποτε ἂν εἴη τοῦτο· καὶ οὐκ ἐντελὲς οὖσα ζῷον ἀφ' ἑαυτῆς. ἀλλ' εἰς τὸ γενέσθαι ζῷον ἐντελὲς συντεθειμένη πρὸς ἑνότητα τῷ ἡγεμονικῷ συνῆλθεν, καὶ συνετέθη πρὸς τὸ οὐράνιον ἡγεμονικόν, ἐξοικειωθεῖσα αὐτῷ κατὰ τὸ παθητικὸν ἑαυτῆς, καὶ λαβοῦσα τὸ θεῖον οἰκειωθὲν αὐτῇ κατὰ τὸ ἐνεργητικόν· οὕτω γὰρ ἓν ζῷον ἐκ κινουμένου καὶ κινητικοῦ συνίστατο, καὶ οὐ δύο, ἢ ἐκ δύο τελείων καὶ αὐτοκινήτων· διόπερ ἄνθρωπος μὲν ἕτερόν τι ζῷον πρὸς θεόν, καὶ οὐ θεός, ἀλλὰ δοῦλος θεοῦ, κἂν οὐρανίων ᾖ τις δύναμις, ὡσαύτως ἔχει. σὰρξ δέ, θεοῦ σὰρξ γενομένη, ζῷόν ἐστι μετὰ ταῦτα συντεθεῖσα εἰς μίαν φύσιν.* — Ich lasse, um den Zusammenhang noch klarer hervorzuheben, Dorner's (a. a. O. I, S. 997) geschickte Uebersetzung der Stelle folgen: „Christi Menschheit ist das Bewegte, die Gottheit das Bewegende; jene, die nicht ein vollkommenes lebendiges Wesen ist von sich selbst, ist, um ein vollständiges Wesen zu sein, zusammengesetzt zu einer Einheit, mit ihrem hegemonischen Princip zusammen-

1) In Tischendorf's Ausgabe der LXX (*Edit. V. T. II. Lipsiae,* 1875) lautet Sach. 13, 7: *ῥομφαία ἐξεγέρθητι ἐπὶ τοὺς ποιμένας μου καὶ ἐπὶ ἄνδρα πολίτην μου*, bei Apollinarios und Gregorios dagegen (p. 161): *ῥομφαία ἐξεγέρθητι ἐπὶ νομέα μου καὶ ἐπὶ ἄνδρα σύμφυλόν μου.*

gegangen. Sie ward verbunden mit dem Hegemonischen vom Himmel, ihm zu eigen gemacht nach ihrer Leidentlichkeit, empfangend das Göttliche, das seinerseits ihr zu eigen ward nach seiner Activität. Denn so ward Ein lebendiges Wesen dargestellt aus dem bewegten und dem bewegenden, und nicht zwei, noch Eines aus zwei vollkommenen, selbstbewegten Wesen."

Höchst einfach und überzeugend schliessen sich an das die göttliche und menschliche Seite in Christus genauer abgrenzende Wort des Apollinarios (*Greg. Nyss. Antirrh.* c. 24, p. 183): *Δοξάζεται μὲν ὡς ἄνθρωπος, ἐξ ἀδοξίας ἀναβαίνων· ἔχει δὲ τὴν δόξαν πρὸ τοῦ κόσμου, ὡς θεὸς προϋπάρχων* — die bei Theodoretos (Dialog. II, p. 172 ff.) sich findenden, *Ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως λογιδίου* des Apollinarios entnommenen, schriftgemässen Ausführungen: *Τὸ μὲν οὖν „Κάθου ἐκ δεξιῶν μου" ὡς πρὸς ἄνθρωπον λέγει· οὐ γὰρ τῷ ἀεὶ καθημένῳ ἐπὶ θρόνου δόξης, καθὸ θεὸς λόγος, εἴρηται μετὰ τὴν ἄνοδον τὴν ἐκ γῆς· ἀλλὰ τῷ νῦν εἰς τὴν ἐπουράνιον ὑψωθέντι δόξαν καθὸ ἄνθρωπος, ὡς οἱ ἀπόστολοι λέγουσιν· οὐ γὰρ Δαβὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς· λέγει δὲ αὐτός· „Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου, κάθου ἐκ δεξιῶν μου". ἄνθρωπον μὲν τὸ πρόσταγμα, ἀρχὴν τῇ καθέδρᾳ διδοῦν· θεῖον δὲ τὸ ἀξίωμα τὸ συγκαθῆσθαι θεῷ, ᾧ λειτουργοῦσιν αἱ χίλιαι χιλιάδες καὶ παραστήκουσιν αἱ μύριαι μυριάδες.* [*καὶ μετ' ὀλίγα·*] *Οὐ γὰρ ὡς θεῷ ὑποτάσσει τοὺς ἐχθρούς, ἀλλ' ὡς ἀνθρώπῳ· ὥστε τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ θεὸν ὁρώμενον καὶ ἄνθρωπον. ὅτι δὲ ὡς ἀνθρώπῳ λέγεται τὸ „Ἕως θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου", διδάσκει Παῦλος, ἴδιον αὐτοῦ τὸ κατόρθωμα λέγων, κατὰ τὸ θεϊκὸν δηλαδή. κατὰ τὴν ἐνεργείας φύσιν, κατὰ τὸ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι ἑαυτῷ πάντα. ὅρα ἀχωρίστως ἐν τῷ ἑνὶ προσώπῳ θεότητα καὶ ἀνθρωπότητα.* [*καὶ μετὰ βραχέα·*] *„Δόξασόν με σὺ παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ, ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί". τὸ μὲν γὰρ „δόξασον" ὡς ἄνθρωπος λέγει· τὸ δὲ ἔχειν πρὸ αἰῶνος τὴν δόξαν ὡς θεὸς ἀποκαλύπτει.* [*καὶ αὖθις μετ' ὀλίγα·*] *Ἀλλ' ἡμεῖς μὴ ταπεινωθῶμεν, ταπεινὴν ἡγησάμενοι τὴν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ προσκύνησιν, καὶ μετὰ τῆς ἀνθρωπίνης ὁμοιώσεως.*

ἀλλ' ὥς τινα βασιλέα καὶ ἐν εὐτελεῖ φανέντα στολῇ τῇ βασιλικῇ δόξῃ δοξάζοντες. καὶ μάλιστα ὁρῶντες καὶ αὐτὸ τὸ ἔνδυμα δοξασθέν, ὡς ἥρμοττε σώματι θεοῦ καὶ σωτῆρι κόσμου, καὶ σπέρματι ζωῆς αἰωνίου, καὶ ὀργάνῳ θείων ἐνεργειῶν καὶ λυτικῷ κακίας ἁπάσης, καὶ θανάτου καθαιρετικῷ καὶ ἀναστάσεως ἀρχηγῷ. εἰ γὰρ καὶ τὴν φύσιν ἐξ ἀνθρώπων ἔσχεν, ἀλλὰ τὴν ζωὴν ἐκ θεοῦ, καὶ τὴν δύναμιν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ τὴν ἀρετὴν θείαν. [καὶ μετ' ὀλίγα·] Ὅθεν ἡμεῖς τὸ σῶμα προσκυνοῦμεν ὡς τὸν λόγον, τοῦ σώματος μετέχομεν ὡς τοῦ πνεύματος.

Sehr gut knüpft sich hieran des Apollinarios Klage (Cap. 25, p. 183): *Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι προφανῶς ἀπιστοῦσι, μὴ καταδεχόμενοι θεὸν ἀκούειν τὸν ἐκ γυναικὸς τεχθέντα,* sowie seine nochmals zusammengefasste Ueberzeugung: *ἀλλὰ θεὸν ἔνσαρκον πρὸ αἰώνων ὄντα, μετὰ ταῦτα διὰ γυναικὸς τετέχθαι καὶ πρὸς τὴν τῶν παθημάτων πεῖραν καὶ πρὸς τὴν τῆς φύσεως ἀνάγκην ἐλθεῖν. Ἀλλ' ἐδέξαντο ἂν* — schliesst Apollinarios an dieser Stelle (p. 184) die Erörterung — *Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι, εἴπερ ἄνθρωπον ἔνθεον εἶναι τὸν τεχθέντα ἐλέγομεν, ὥσπερ Ἡλίαν.*

Auf den von Apollinarios (*Greg. Nyss. Antirrh.* c. 29, p. 196) ausgesprochenen Satz: *Οὐδεὶς κατ' ἐξουσίαν ἀπέθανεν ἢ ἀνέστη,* den er durch Joh. 10, 18 erläutert „*οὐδεὶς αἴρει τὴν ψυχήν μου ἀπ' ἐμοῦ· ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν*“ — dürfte sich vielleicht die Stelle bei Theodoretos (Dialog. III, p. 257) beziehen: [*Καὶ ἐν τῷ περὶ σαρκώσεως λογιδίῳ ταῦτα γέγραφε πάλιν·*] *Ἐνταῦθα οὖν τὸν αὐτὸν δηλῶν, ὡς ἄνθρωπον μὲν ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντα, ὡς θεὸν δὲ τῆς ἁπάσης βασιλεύοντα κτίσεως.*

Im 35. Capitel seines Werkes (p. 209) kommt Gregorios auf des Apollinarios bekannten Vorwurf gegen die Orthodoxen zu sprechen, sie lehrten eine Zweiheit der Naturen in Gott, [*ἀλλ' ἡμᾶς φησι δύο πρόσωπα λέγειν τὸν θεὸν καὶ τὸν παρὰ τοῦ θεοῦ προσληφθέντα ἄνθρωπον· αὐτὸν δέ φησι μὴ οὕτως ἔχειν, ἀλλὰ φάσκειν τὸν σαρκωθέντα καὶ ὄντα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν ἀσώματον, ἀλλὰ τὸν αὐτὸν καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέρας ἐν σαρκὶ ζωῆς*]. Hieran könnte sich ganz passend das von Justinianus („*Contra Monophys.*“ bei

Mai, *Scr. v. n. coll.* VII, p. 303) und Anastasios („*Patr. doctr. de Verbi incarn.*“ bei Mai, a. a. O. VII, p. 17, a) als *Ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως λόγου* des Apollinarios überlieferte Bruchstück schliessen. Es lautet bei jenem: *Ἀδύνατον τὸν αὐτὸν καὶ προσκυνητὸν ἑαυτὸν εἰδέναι καὶ μή· ἀδύνατον ἄρα τὸν αὐτὸν εἶναι θεόν τε καὶ ἄνθρωπον ἐξ ὁλοκλήρου, ἀλλ' ἐν μονότητι συγκράτου φύσεως θεϊκῆς σεσαρκωμένης.* Statt *ἑαυτὸν εἰδέναι* zu Anfang steht bei Anastasios *εἶναι*, und statt *μονότητι* findet sich *κενότητι μετὰ τῆς*, zwischen den letzten beiden Wörtern steht ein *καί*.

Ein anderes Wort des Apollinarios endlich, das als aus der Schrift desselben *περὶ σαρκώσεως* entnommen sowohl von Justinianus (a. a. O. S. 302) als auch von Anastasios (a. a. O. S. 16, a) angeführt wird, möchte wegen seiner Kürze und der verschiedenen Fassung, in der es überliefert, schwerer unterzubringen sein. Ich begnüge mich damit, es hier zum Schluss zu verzeichnen. Es lautet bei jenem: *Ὦ καινὴ κτίσις, μίξις θεσπεσία, θεὸς καὶ σάρξ, μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀπετέλεσαν φύσιν*, bei diesem: *Ὦ καινὴ πίστις καὶ μίξις θεσπεσία· θεὸς καὶ σάρξ, μίαν ἀπετέλεσε φύσιν.*

Durch diese meine Einfügung der bei Theodoretos, Justinianus und Anastasios zerstreut sich findenden und sämmtlich als aus des Apollinarios Schrift *περὶ τῆς θείας σαρκώσεως* (oder kürzer *περὶ σαρκώσεως*) entnommen bezeichneten Bruchstücke in des Apollinarios christologisches Hauptwerk *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*, welches, wie bisher weder von Dorner, noch von Voigt (a. a. O. S. 309 ff.), noch von Caspari (a. a. O. S. 95) u. A. bemerkt wurde, sich als gleichbedeutend mit jener von Theodoretos, Justinianus und Anastasios angeführten Schrift herausstellte, ist einmal die Quellenfrage hinsichtlich der Bruchstücke des Apollinarios nicht unwesentlich vereinfacht und sodann, wie ich hoffe, für den Geschichtsforscher der Blick in den Gedankenzusammenhang und die Uebersicht über den reichen Inhalt der grössesten und, wie es scheint, wirkungsvollsten christologischen Schrift des Laodiceners erheblich vertieft und gefördert worden.

Nachträgliches zu Luther's Aeusserung an Melanchthon über den Abendmahlsstreit.

Von
Dr. phil. **A. Walte,**
Pastor.

Auch in neuerer Zeit ist die Unterredung Luther's mit Melanchthon noch mehrfach erörtert und die Frage ihrer Geschichtlichkeit verschieden beantwortet worden. Ein gründlicher Luther-Kenner, Dr. Julius Köstlin, hat sich in seinem früheren Werke: Luther's Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange dargestellt[1]) — damals waren die Bremischen Zeugnisse das zuletzt in dieser Sache Veröffentlichte — schwankend ausgesprochen: „Die Erzählung lasse sich nicht mehr als eine Erfindung abfertigen, nachdem ein eigenhändiger Bericht Hardenberg's in dieser Sache veröffentlicht worden, in welchem eine eidliche Betheuerung desselben mit enthalten sei, die bezügliche Aeusserung aus Melanchthon's eigenem Munde vernommen zu haben. Wenn darnach Luther's Stimmung in Gedanken an sein nahes Ende sich doch noch einmal merkwürdig gewandelt habe, so dürfe man dies nicht für unmöglich erklären. Dennoch wage er nicht, den sicheren schriftlichen Aeusserungen Luther's eine so ganz anders lautende mündliche an die Seite zu stellen, weil diese in der Erinnerung Hardenberg's und schon Melanchthon's während des Verlaufs mehrerer Jahre doch wenigstens an Genauigkeit habe einbüssen können.“ Bestimmter hat Köstlin in seinem späteren Werke: Luther's Leben und ausgwählte Schriften[2]) die fragliche Aeusse-

1) 2 Bde. Stuttgart 1863. Bd. 2, S. 227.

2) 2 Bde. Elberfeld 1875. Bd. 2, S. 602: Jene Angabe (über die fragliche Unterredung) kann soweit sie Grund hat, nur darauf ruhen, dass ein früheres Wort Luther's aus den Jahren der Wittenberger Concordie

rung Luther's für geschichtlich nicht glaubwürdig erklärt. In einer ausführlichen, gehaltreichen und von schönem Unions- und Friedens-Geiste zeugenden Monographie hat Th. Diestelmann, früher Stadtprediger in Celle, dann Pfarrer in Langen bei Fehrbellin: Die letzte Unterredung Luther's mit Melanchthon über den Abendmahlsstreit nach den geschichtlichen Zeugnissen und den darüber ergangenen Urtheilen, so wie mit Rücksicht auf Luther's ganze Stellung im Abendmahlsstreit neu untersucht.[1]) Wir müssen bei dieser Schrift eingehender verweilen, theils um einiges in unserer vorhergehenden Darstellung Enthaltene zu berichtigen und zu ergänzen, theils um uns mit dem Verfasser, welchem wir in mehreren Punkten und namentlich in Beziehung auf sein Schlussergebniss nicht zustimmen können, auseinanderzusetzen. Diestelmann stellt im ersten Abschnitte (S. 1—52) die auch von uns oben angeführten Zeugnisse über die Unterredung zusammen. Daraus müssen wir eine kleine Berichtigung entnehmen. Wenn wir bei der Anführung des Alesius'schen Zeugnisses Johann Pfulmann als den ersten Abschreiber desselben genannt haben, so ersehen wir aus Diestelmann's Darstellung und den dort angeführten Quellenbelegen, dass jener Pfulmann bei einer ausdrücklich desshalb an ihn ergangenen Anfrage die ihm beigemessene Betheiligung entschieden geleugnet hat. Dabei bleibt die Thatsache jedoch, dass des Alesius Zeugniss vielfach abschriftlich verbreitet worden ist bestehen.

Im zweiten Abschnitte (S. 53—90) stellt Diestelmann die Urtheile über Melanchthon's Erzählung, geordnet nach drei Gruppen zusammen. Die erste bilden diejenigen, welche dieselbe als entschieden ungeschichtlich betrachten. Die von Mörlin aufgebrachte gänzlich

irrthümlich in diese letzte Zeit verlegt, oder ein Wort aus dieser Zeit weit übertrieben und unrichtig bezogen worden ist. Die Schranken und Gegensätze, in denen Luther in seinem Kampfe gegen die Sakramentirer sich bewegte, haben sicher bis zu seinem Abscheiden sich nicht mehr geändert..

1) Göttingen, Vandenboeck und Ruprecht's Verlag 1874. XII und 367 Seiten.

grundlose und gehässige Bezeichnung derselben als einer Landlüge ist allerdings nur von früheren nach-lutherischen Eiferern[1]), später kaum wiederholt worden. Dagegen wird in unsrer Zeit die Erzählung von denen, welche sie nicht für geschichtlich-glaubwürdig zu halten vermögen, richtiger eine Fabel eine Erdichtung, ein Märchen oder eine unbeglaubigte Legende genannt.[2]) Am Schärfsten hat sich Zöckler ausgedrückt: „Die zuerst durch den Bremer Hardenberg bezeugte angebliche Palinodie Luther's sei eine wenig glaubwürdige Ueberlieferung, welche reformirte Historiker und Polemiker im begreiflichen Interesse wegen der heftigen antireformirten Sakramentspolemik Luther's als thatsächlich auszugeben versucht hätten".[3]) Zu der zweiten Gruppe gehören diejenigen, welche die erzählte Aeusserung Luther's zwar für geschichtlich-glaubwürdig, doch von den Zeugen ihrem Sinne nach missverständlich aufgefasst halten. So haben Paul von Eitzen und Seckendorf gemeint: Luther habe nur zugestanden, dass er im Sacramentsstreit durch die Aufstellung und Vertheidigung seiner Ubiquitäts-Lehre oder überhaupt durch die Heftigkeit seiner Worte zu weit gegangen sei.[4]) So hat Löscher geschrieben: „Aufrichtig von Grund der Sache zu reden, so komme Alles auf ein Hörensagen an, und wenn ja auch die angeführten Zeugen ächt erfunden würden, so wäre doch

---

1) Aegidius Hunnius: Beständige Widerlegung des unwahrhaften Berichtes vom Streite des heiligen Abendmahls. Wittenberg 1597. Leonhard Hutter: *Calvinista Aula-Politicus.* Wittenberg 1610.

2) Plank: Geschichte der Entstehung, Veränderung und Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs. Bd. 4. S. 26 ff. Galle: Versuch einer Charakteristik Melanchthons als Theologen und einer Entwicklung seines Lehrbegriffs. Zweite Auflage. Halle 1845. S. 433. K. Matthes: Philipp Melanchthon, sein Leben und Wirken. 1841. S. 259. Mücke: *Dissertatio de Phil. Melanchthonis doctrina de Coena Domini* Gotha 1867. p. 14. Hase: Kirchengeschichte. Neunte Auflage S. 416.

3) Zöckler: Die Augsburgische Confession als symbolische Lehrgrundlage der Deutschen Reformationskirche 1870. S. 43.

4) Paul v. Eitzen: Erinnerung über das Buch der Bremischen Prediger Anno 1590 ausgegangen betreffend die Lehre vom Testament des heil. Abendmahls Jesu Christi. Seckendorf: *Commentarii historici et apologetici de Lutheranismo.* Tom. III p. 693.

ungewiss, ob Lutherus solches eigentlich zu Melanchthoni gesagt, ob dieser nicht etwa aus Liebe zu der Partey es anders verstanden, ob die, so es von ihm gehört, aus eben dieser Ursache es favorabler für sich genommen hätten, wie es insgemein zu geschehen pflege, zumal Einer von den Zeugen das Gegentheil bekenne, die Anderen aber, absonderlich Hardenberg, es bekanntlich mit Calvino gehalten hätten".[1]) Eigenthümlich ist Ebrard's Auffassung: „Man fasse gewiss die ganze Geschichte falsch auf, wenn man in jenen Worten Luther's ein Zugeständniss, dass er irrig gelehrt habe, finden wolle. Es liege darin ja nur das Zugeständniss, dass er zu scharf polemisirt habe. Im Uebrigen möge eine solche Unterredung zwischen Luther und Melanchthon, wie sie in den Zeugnissen geschildert werde, stattgefunden haben, aber lange vor Luther's Tode, auf jener Reise im Jahre 1539, auf welche sich Melanchthon's Brief an Crato von Crafftheim beziehe. Damals sei ja wirklich der Culminationspunkt der Milde Luther's gegen die Schweizer gewesen. Die letzten Worte der fraglichen Erzählung: Thut ihr auch Etwas nach meinem Tode! welche ohnehin psychologisch höcht verdächtig seien, fielen nun von selbst hinweg; mehr noch, es erkläre sich sogar, wie sie entstanden seien. Ein Berichterstatter möge Eisleben umschrieben haben als die *patria Lutheri ubi mortuus est*, ein Anderer habe dies falsch verstanden, als werde damit auch die Reise als die letzte vor seinem Tode beschrieben, und so sei man darauf gekommen, Luther auch noch jene Schlussworte in den Mund zu legen".[2]) Auf das Erstere, dass sich Luther's Aeusserung nur auf seine scharfe Polemik bezogen haben soll, werden wir weiter unten zurückkommen. Dagegen scheitert die Ebrard'sche Erklärung der Schlussworte, wie auch Diestelmann bemerkt hat, daran, dass in Melanchthons Briefe an Crato von Eisleben gar nicht die Rede ist, auch

1) Val. Ernst Löscher: *Historia motuum* zwischen den Evangelisch-Lutherischen und Reformirten. Zweite Auflage, Frankfurt und und Leipzig 1723. Theil 1. S. 258.

2) A. Ebrard: Das Dogma vom heiligen Abendmahle und seine Geschichte 1846 Bd. 2 S. 481 ff.

die in demselben berührte Reise Leipzig zum Ziele gehabt hat. Die dritte Gruppe endlich sind diejenigen, welche Melanchthon's Erzählung von seiner Unterredung mit Luther für unzweifelhaft geschichtlich glaubwürdig halten, was von Einzelnen schon vor, von mehreren Theologen aber nach der Veröffentlichung der Bremischen Zeugnisse geschehen ist. Wir haben den oben von uns Genannten noch Zimmermann, Christoffel, Baum, Stähelin und Bartels hinzuzufügen.[1]) Daran reiht sich der Historiker Kluckhohn, welcher sich dahin geäussert hat: „Nach dem Bekanntwerden der originalen und eidlich beglaubigten Versicherung Hardenberg's, welche mit den vom Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz durch Erast angestellten Ermittelungen übereinstimme, lasse sich die ganze Erzählung nach den Regeln historischer Kritik nicht mehr als eine Fabel behandeln".[2])

Im dritten Abschnitte, welcher die neue Untersuchung des wirklichen Sachverhaltes und seiner Bedeutung enthält, sucht Diestelmann zunächst die objektive Möglichkeit der fraglichen Aeusserung Luther's zu erweisen, indem er die mehrfachen Wandlungen darstellt, welche der Reformator selbst bis zur Befestigung seiner Abendmahlslehre vornemlich in seinem Grossen Bekenntnisse vom heiligen Abendmahle (1528) durchgemacht hat (S. 91—117).

Luther's eigene Lehre vom heiligen Abendmahle werden wir in der Kürze so zusammenfassen können: Nach den von Christus gesprochenen Worten der Einsetzung des heiligen Abendmahls, welche nicht symbolisch, sondern wörtlich verstanden werden müssen, ist im heiligen Abendmahle eine wunderbare, unserer Vernunft unzugängliche volle Vereinigung des wesentlichen, natürlichen Leibes und

1) Vor den Bremischen Zeugnissen: Zimmermann, Allgemeine Kirchenzeitung 1828. No. 4; nach denselben: Christoffel, Huldreich Zwingli, Leben und ausgewählte Schriften 1867. S. 330. Baum: Capito und Bucer, Strassburgs Reformatoren. 1860. S. 536. Stähelin: Johannes Calvin, Leben und ausgewählte Schriften 1863. Bd. 1. S. 229. Bartels P.: Johannes à Lasco 1860. S. 50.

2) Kluckhohn A: Briefe Friedrichs des Frommen, Kurfürsten von der Pfalz mit verwandten Schriftstücken gesammelt und bearbeitet. 3 Bde. 1868—72. Bd. 1. S. 558.

Blutes Christi mit Brod und Wein anzunehmen, also dass bei der Feier des heiligen Adendmahles in, mit und unter dem Brode und Weine der wesentliche, natürliche Leib und das wesentliche, natürliche Blut Christi wahrhaftig gegenwärtig ist und nicht allein geistig mit dem Glauben, sondern auch eben so wie Brod und Wein leiblich mit dem Munde empfangen und genossen wird. Dieser während der Feier des heiligen Mahles, nicht ausserhalb derselben mit Brod und Wein unzertrennlich verbundene Leib und das Blut Christi wird nicht nur den Gläubigen (d. h. den Frommen und Würdigen), sondern auch den Ungläubigen (den Gottlosen und Unwürdigen) gegeben und von ihnen genossen, nur dass dieser Genuss den Ersteren ein Unterpfand der Vergebung ihrer Sünden und eine geistige Speise der Seele zum ewigen Leben ist, den Letzteren dagegen zum Gerichte und zur Verdammniss gereicht.

Dagegen können wir nicht mit Diestelmann die Ansicht von der Ubiquität des menschlichen Leibes Christi, welche Luther allerdings aufgestellt hat, zum wesentlichen Bestandtheile seiner Abendmahlslehre rechnen. Denn Luther hat ausdrücklich erklärt: Dass er auf jene Ubiquität kein Gewicht lege; er habe nur seine Gegner zu dem Beweise, dass Christi Leib nicht wahrhaftig im Abendmahle gegenwärtig sein könne, weil er zur Rechten Gottes im Himmel sei, dringen und ihnen darthun wollen, dass sie solches nicht zu beweisen vermöchten, weil sie unmöglich wissen könnten, ob nicht Gott nach seiner Allmacht wohl eine Weise zu treffen im Stande sei, nach welcher Christus im Himmel und im Sakramente zugleich sein möchte. Darum habe er selbst eine solche Weise aufgestellt und gesagt: Christi Leib könne wohl desswegen allenthalben, also im Himmel und im Abendmahle zugleich sein, weil Gottes Rechte allenthalben sei „und vorbehielt“ — sind Luther's eigene Worte — „seiner göttlichen Weisheit und Macht wohl mehr Weise, dadurch er dasselbige vermöchte, weil wir seiner Gewalt Ende noch Maass nicht wissen“.[1])

---

1) Luther's Werke *ed Walch. tom.* XX. p. 1118 ff.

Daher erklärt es sich leicht, dass Luther sich immer wieder auf die Unerforschlichkeit der Art, wie Christi Leib im Abendmahle gegenwärtig sei zurückgezogen und z. B. geschrieben hat: „Wie aber das zugehe, oder wie er im Brode sei wissen wir nicht, sollen's auch nicht wissen; wir sollen's glauben, weil es die Schrift und die Artikel des Glaubens so gewaltiglich bestätigen". Die Ubiquitäts-Lehre zu einem feststehenden Dogma erheben zu wollen, ist erst das Bestreben der nach-lutherischen Streittheologen, eines Westphal, Hesshus, des Bremischen Gegners Hardenbergs, Johann Tiemann u. A. in dem nenen heftigen Kampfe gegen die sogenannten Calvinisten gewesen. Wir fügen hier sogleich hinzu, dass Luther in polemischem Eifer sich öfterer der crassesten Ausdrücke über den mündlichen Genuss des Leibes Christi bedient, beispielsweise während der von Bucer angeknüpften Verhandlungen über eine Concordie zu einer persönlichen Zusammenkunft Melanchthon's mit Bucer in Kassel in einer dem ersteren mitgegebenen schriftlichen Instruktion sich so ausgesprochen hat: „Dies ist in Summa unsre Meinung, dass wahrhaftig in und mit dem Brode der Leib Christi gegessen wird, also dass Alles, was das Brod wirket und leidet, der Leib Christi wirke und leide, dass er ausgetheilt, gegessen und mit den Zähnen zerbissen wird *propter unionem sacramentalem*".[1]) Doch sobald eine friedlichere Stimmung in ihm die Oberhand gewonnen hatte, hat sich Luther mit der Anerkennung der wahren Gegenwart des Leibes Christi und des mündlichen Genusses im Algemeinen, selbst wenn dabei die höhere Bedeuder geistigen Gemeinschaft mit Christus hervorgehoben wurde begnügt, oder wenigstens eine solche Auffassung nicht heftig bekämpft. Fest dagegen blieb Luther in der Abweisung jeder symbolischen Auslegung der Einsetzungsworte und im Gegensatze gegen die Meinung, dass Brod und Wein im Abendmahle lediglich Zeichen des Angedenkens an den nicht gegen-

1) Luther's Briefe, Bedenken und Sendschreiben; herausgegeben von de Wette Bd. 4. S. 570 ff.

wärtigen Christus seien, welche Meinung er, einseitig nur ihre polemischen Schriften in Betracht ziehend, den von ihm als Sakramentsschwärmer verurtheilten Gegnern, Zwingli und Oecolampad zuschrieb.

Gehen wir nun zu den einzelnen Wandlungen in Luther's Lehre über. Interessant wird immer seine Aeusserung in dem Briefe an die Christen zu Strassburg vom 15. Decbr. 1524[1]) bleiben: „Das bekenne ich, wo Dr. Karlstadt oder Jemand anders vor fünf Jahren mich hätte mögen berichten, dass im Sakramente Nichts, denn Brod und Wein wäre, der hätte mir einen grossen Dienst than. Ich hab wohl so harte Anfechtung da erlitten und mich gerungen und gewunden, dass ich gern heraus gewesen wäre, weil ich wohl sahe, dass ich damit dem Papstthumb hätte den grössten Puff können geben. Ja wenn noch heutiges Tags möcht geschehen, dass Jemand mit beständigem Grund beweiset, dass schlechtes Brod und Wein da wäre, man dörft mich nit so antasten mit Grimm. Ich bin leider allzu geneigt dazu, so viel ich einen Adam spüre.“ Denn es ist ein Zeugniss seiner klaren und unbefangenen Vernunftanschauung, wie wir deren mehrere aus seinem Munde haben, wie vor allem die denkwürdige Wormser Erklärung: „Es sei denn, dass ich mit Zeugnissen der heiligen Schrift, oder mit öffentlichen klaren und hellen (Vernunft-) Gründen und Ursachen überwunden und überwiesen werde, so kann und will ich nicht widerrufen!“ Doch gegenüber seiner Aeusserung an die Strassburger haben wir zu beachten, dass er eben den beständigen Grund für jene damals von ihm verworfene Ansicht vermisste und ausdrücklich erklärt hatte: „Aber ich bin gefangen, kann nit heraus; der Text ist zu gewaltig da und will sich mit Worten nit lassen aus dem Sinne reissen.“ Dem früheren Stadium vor dem Abendmahlsstreite gehören auch solche Aeusserungen Luther's an, wie die folgende: „So lasst uns nun lernen, dass in jedem Gelübde Gottes sind zwei Dinge, die man

1) Luther's Briefe, Bedenken und Sendschreiben, herausgegeben von de Wette, Bd. 2. S. 574 ff.

muss wahrnehmen, das sind Worte und Zeichen. Als in der Taufe sind die Worte des Täufers und das Tauchen ins Wasser. In der Messe sind die Worte und das Brod und der Wein. Die Zeichen sind Sakramente d. i. heilige Zeichen. Nun als viel mehr liegt an dem Testamente, denn an dem Sakramente, also liegt viel mehr an den Worten denn an den Zeichen. Denn die Zeichen mögen wohl nicht sein, dass dennoch der Mensch die Worte habe und also ohne Sakrament, doch nicht ohne Testament selig werde. Denn ich kann des Sakraments in der Messe täglich geniessen, wenn ich nur das Testament d. i. die Worte und Gelübde Christi vor mich bilde und meinen Glauben darinnen weide und stärke. Also sehen wir, dass das beste und grösste Stück aller Sakramente und der Messe sind die Worte und Gelübde Gottes, ohne welche die Sakramente todt und nichts sind, gleichein Leib ohne Seele, ein Fass ohne Wein, eine Tasche ohne Geld, eine Figur ohne Erfüllung, ein Buchstabe ohne Geist, eine Scheide ohne Messer und dergleichen. Gott hat unserem Glauben hier eine Weide, Tisch und Mahlzeit bereitet, der Glaube aber weidet sich nicht, denn allein von dem Worte Gottes. Darum musst du der Worte vor allen Dingen wahrnehmen, dieselben hochheben, viel darauf geben und fest daran halten; so hast du nicht allein die kleinen Tropffrüchtlein der Messe, sondern auch den Hauptborn des Glaubens, aus welchem quillet und fleusst alles Gute, wie der Herr sagt Joh. 7, 38 item 4, 14. 15. Das Sakrament für sich selbst wirkt nichts, ja Gott selber, der doch alle Dinge wirket, wirkt und kann mit keinem Menschen Gutes wirken, er gläube denn ihm festiglich, wie viel weniger das Sakrament".[1]) Aber recht verstanden steht diese Ausführung in keinem Gegensatze zu Luther's ganzer Abendmahlslehre. Denn hier ist

1) Sermon von dem Neuen Testamente (1520) Werke ed Walch tom. XIX, S. 1281 ff. ähnlich auch: *De captivitate Babylonica*; bei Walch tom. XIX, S. 41. 77 ja auch noch: Wider die himmlischen Propheten; bei Walch tom. XX, S. 362.

nur, wie sich dies auch für die populäre Betrachtung der Predigt eignet, von dem inneren geistigen Gute die Rede, welches die frommen Abendmahlsgenossen empfangen, von der göttlichen Verheissung der Vergebung der Sünden (cder umfassender der neuen Lebensgemeinschaft mit Gott durch Christus) wie sie in den Abendmahlsworten (Matth. 26, 28) ausgesprochen ist. Das ist das eigentliche Testament Christi und in Beziehung auf dieseses sind Brod und Wein im Abendmahle auch nach Luther nur Zeichen und Unterpfänder der göttlichen Zusage und letztere kann nur im Glauben an die Worte Christi ergriffen und angenommen werden. Ja auch, dass Jemand das Testament Christi gläubig empfangen und dabei des äusserlichen Sakraments entbehren kann hat Luther gewiss auf die damals leicht möglichen Fälle bezogen, in denen einzelne evangelische Christen mitten unter Genossen der alten Kirche lebend, von dieser bereits als Ketzer ausgeschlossen waren und zur Theilnahme an einer evangelischen Abendmahlsfeier nicht gelangen konnten. Wenn ferner Luther die Transsubstantiation bald entschieden verworfen, bald wieder als eine Frage, an welcher nicht gross gelegen sei bezeichnet hat[1]), so ist dies unseres Erachtens nicht schwer zu erklären. Verwerflich musste dem Reformator die katholische Transsubstantiations-Lehre in mehrfachen Beziehungen erscheinen: als Verherrlichung der priesterlichen Macht, sofern gelehrt wurde, dass durch die Consecration des Priesters jedesmal der Leib Christi neu geschaffen werde; ferner als Grundlage des Messopfers, welches auch der Priester allein ohne Theilnahme der Gemeinde an dem Genusse des Abendmahls halten und zum Besten Anderer, Lebender und Todter darbringen konnte, endlich auch als Grund der Lehre, dass

1) Entschieden verwerfend: *Contra Henricum* (VIII) *Regem Martinus Lutherus* (1522) Werke ed. Walch. tom. XIX, S. 405. Schmalkaldische Artikel III. Theil. Artikel VI. Entgegenstehende Aeusserungen: Sermon vom hochwürdigen Sakramente u. s. w. bei Walch. tom. XIX, S. 534. Grosses Bekenntniss vom heil. Abendmahle; bei Walch. tom XX, S. 1288.

das einmal consecrirte Brod auch ausser und nach dem Gebrauche des Abendmahles der Leib Christi bleibe, welcher dann in prächtigen Sakramentshäuschen und Ciborien aufbewahrt, wiederholt beim Gottesdienste emporgehoben, oder bei feierlichen Processionen umhergetragen und von den Christen angebetet wurde. Wenn wir hingegen transsubstantiatio einfach seinem Wortsinne nach als Verwandlung des Brods und Weins in den Leib und das Blut Christi fassen, so ist Luther's Ansicht, die wunderbare Vereinigung des Leibes und Blutes Christi mit Brod und Wein, die sogenannte consubstantiatio davon nur durch eine so feine Grenzlinie geschieden, dass noch heutzuage nicht Theologisch-Gebildete, welche an die reformirte, symbolische Affassung der Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls gewöhnt sind, den Unterschied zwischen beiden Lehrweisen kaum zu fassen vermögen. Begreiflich ist es daher, dass auch Luther selbst manchmal, namentlich wenn er bestimmt die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle hervorheben wollte, die Verwandtschaft beider Anschauungen zum Ausdrucke gebracht hat. Ist es doch durch neuere Forschungen[1]) wenigstens sehr wahrscheinlich gemacht worden, dass der ursprüngliche Wortlaut des X. Artikels der Augsburgschen Confession: *De coena Domini docent, quod sub specie paniset vini corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in Coena Domini, et improbant secus docentes*: zu Deutsch: „Vom Abendmahl des Herrn wird gelehrt, dass wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter Gestalt des Brods und Weins im Abendmahle gegenwärtig sei und da ausgetheilt und genommen wird. Derhalben wird auch die Gegenlehre verworfen;“ ziemlich deutlich die transsubstantiatio ausgesprochen hat und erst in der ersten von Melanch-

1) Calinich, Dr.: Der Naumburger Fürstentag, Gotha 1870. Dazu: „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ 1871, Heft 3, S. 462ff., wo darauf hingewiesen wird, dass Melanchthon noch in der Apologie den Ausdruck des Canon Missas: *orat sacerdas ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat* und des Vigilius: *panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari*, ohne Weiteres gebilligt hat.

thon in Druck gegebenen Ausgabe die Worte *sub specie panis et vini* weggelassen worden sind. Dass der ursprüngliche X. Artikel des Augsburger Bekenntnisses wenigstens eine sich der katholischen Kirchenlehre sehr annähernde Form gehabt hat, ergiebt sich auch daraus, dass es in der bald nach dem Augsburger Reichstage im Jahre 1530 veröffentlichten Katholischen Widerlegung des evangelischen Bekenntnisses heisst: „Der zehnte Artikel giebt in Worten keinen Anstoss, weil sie zugestehen, dass im Abendmahle nach der ordnungsmässig geschehenen Consecration der Leib und das Blut Christi wesentlich und wahrhaftig gegenwärtig sei; wenn sie nur glauben wollten, dass unter jeder von beiden Gestalten der ganze Christus gegenwärtig sei, so dass nicht weniger das Blut Christi unter der Gestalt des Brodes durch die Begleitung da ist, als unter der Gestalt des Weins und so umgekehrt.“[1] Mit dieser anfänglichen Hinneigung Luther's (und auch Melanchthon's) zu der transsubstantiatio hängt es auch zusammen, dass er noch lange bei der Feier des Abendmahles den Gebrauch der Erhebung und Anbetung des Sakraments hat fortbestehen und erst 1543, besonders auf Melanchthon's und des Landgrafen Philipp Andringen hat fallen lassen; nicht weniger, dass Luther Anfangs die Darreichung des Abendmahls nur unter Einer Gestalt wenigstens nicht entschieden verworfen, sondern als ein ἀδιάφορον behandelt hat. Mit dem Allen ist übrigens, wie leicht ersichtlich, Luther's Gegensatz gegen die Ansichten Karlstadt's, Zwingli's und Oecolampad's nicht im Mindesten abgeschwächt, sondern zum Theil nur nachdrücklicher hervorgehoben worden. Am Friedlichsten gegen die Oberdeutschen und Schweizer hat sich Luther, wie wir oben bereits erwähnt haben, bei und unmitelbar nach dem Abschlusse der Wittenberger Concordie im Jahre 1536 gezeigt. Von den Forderungen, welcher noch bei der ersten persönlichen Zusammenkunft am 22. Mai an Bucer und dessen Genossen gerichtet hat:

1) *Confutatio Pontifica*; bei Hase: *Libri Symbolici*; *Prolegomena* p. LX.

„Ist es euch Ernst mit der Concordie, so müsst ihr diese eure vorige Lehre widerrufen und mit uns frei bekennen, dass das Brod im Abendmahle der Leib Christi sei in Hand und Mund gegeben, und dass er empfangen werde, sowohl von den Gottlosen, als von den Gottseligen. Könnt ihr das nicht thun, so ist's viel besser, man lässt es Gott walten und gehen, wie es geht. Denn ich will nur eine volle Concordie und die von Herzen geht"; hat er am folgenden Tage den förmlichen Widerruf und den Ausdruck: in Hand und Mund gegeben fallen lassen. Dagegen im Wortlaute der Concordie ist im Wesentlichen Luther's Lehre ausgesprochen. Bucer und seine Mitabgesandten haben mehr nachgegeben, als jedenfalls mit der Schweizer, aber auch ohne gekünstelte Deutung mit ihrer eigenen Ansicht vereinbar war. Im ersten und zweiten Artikel haben sie bekannt, dass mit Brod und Wein im Abendmahle wahrhaftig und wesentlich der Leib und das Blut Christi gegenwärtig sei, dargereicht und genommen werde; zwar nicht durch Verwandlung noch durch örtliche Einschliessung ins Brod, noch durch eine ausser dem Brauche des Sakramentes dauernde Verbindung, sondern durch die sakramentliche Vereinigung, von welcher aber, sofern sie etwas Anderes als eine rein geistige sein soll, Niemand jemals eine bestimmte Vorstellung zu geben vermocht hat. Nur eine scheinbare Nachgiebigkeit Luther's ist es weiter, dass er im dritten Artikel sich mit dem Bekenntnisse begnügt hat, dass auch die Unwürdigen nach des Apostel Paulus Zeugniss den Leib und das Blut Christi empfangen. Denn die Unwürdigen, wie es in der Concordie heisst, und die Ungläubigen, oder Gottlosen, wie Luther zu sagen pflegte, sind einfach synonyme Ausdrücke. Von Ungläubigen der Art, wie sie Bucer später in der Erklärung der Concordie bezeichnet hat: „welche Alles hier verachten und verlachen, welche gänzlich gottlos sind und Gott nichts glauben, welche Gott sein Wort und seine Ordnung im Sakrament verkehren" wird auch Luther, dass sie Christi Leib und Blut

empfangen sicherlich nicht behauptet haben, schon aus dem einfachen Grunde nicht, weil solche Leute damals ebenso wie heute gar nicht zur Feier des heiligen Abendmahls gekommen sein werden. Durch alle diese Wandlungen in Luther's Lehre können wir desshalb die objektive Möglichkeit der letzten Aeusserung Luther's, wie sie in der Erzählung berichtet wird, nicht als begründet ansehen.

Hierauf hat Diestelmann die subjektive, psychologische und ethische Möglichkeit der fraglichen Aeusserung Luther's durch sein Verhalten gegen verschiedene von seiner Abendmahlslehre abweichende Lehrweisen und deren persönliche Vertreter darzuthun versucht (S. 141—331).

Was zunächst die Böhmischen Brüder — auch Picarden und Waldenser genannt — betrifft, so war Luther Anfangs misstrauisch gegen ihre Abendmahlslehre gewesen. Er hat sich erst günstig über sie ausgesprochen, als er aus ihren Zuschriften an ihn entnommen hatte, dass sie Brod und Wein im Abendmahle nicht als blosse, leere Zeichen ansahen; dass sie bekannten, Christi Leib und Blut sei im Abendmahle wahrhaft, wirksam, sakramentlich nur nicht körperlich und sinnlich wahrnehmbar, sondern geistig gegenwärtig; eine Lehrweise, welche, wie wir schon oben bemerkt haben, Luthern dann genügte, wenn darin bestimmt genug der Gegensatz gegen die Ansicht der von ihm sogenannten und streng verurtheilten Sakramentirer ausgedrückt war. Noch weniger wird es unbegreiflich sein, dass Luther seine volle Zustimmung zu dem Schwäbischen Syngramma, der 1525 erschienenen, von Johannes Brenz verfassten Streitschrift Würtembergischer Theologen und Prediger gegen Oecolampad[1]) ausgesprochen hat. In dieser Schrift wird eine merkwürdige um nicht zu sagen seltsame Ansicht über die wunderbare Kraft der Einsetzungsworte aufgestellt. Jedes Wort Gottes und ebenso Christi, welcher die Wahrheit ist — das

1) Vgl. darüber das Ausführliche bei Planck: Geschichte der Entstehung der Veränderung und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs. 2. Bd. 2. Auflage. S. 282 ff.

ist der Gedankengang — hat es an sich, dass es das in ihm Ausgesprochene seinem Wesen nach in sich eingeschlossen trägt und den Menschen zu denen es gesprochen ist, oder den Dingen, auf welche es sich bezieht, wirklich mittheilt, wie Jesu Wort an den Gichtbrüchigen: Deine Sünden sind dir vergeben! (Matth. 9, 2) beispielsweise die wirkliche Vergebung aller Sünden in sich eingeschlossen und dem Gichtbrüchigen überbracht hat. Dasselbe findet auch bei den Einsetzungsworten des Abendmahls statt. Da das blosse Wort schon eine so grosse Kraft hat, dass es uns den körperlichen Leib Christi, welcher für uns gegeben und das körperliche Blut, welches für uns vergossen ist zubringt, warum sollte es nicht dieselbe Kraft behalten, wenn es zum Brode und Kelche hinzutritt. Christi Leib bleibt im Himmel, während er zugleich in Kraft seines Befehls und Wortes auf Erden bei den Seinigen ausgetheilt wird. Er ist so gen Himmel aufgestiegen und überall gegenwärtig, dass er auch, wie er selbst sagt, bei uns bis an der Welt Ende ist Sein Wort bringt uns und dem Brode und Weine gleicherweise seinen wahren Leib und sein wahres Blut, welches für uns vergossen ist, also nicht ein geistiges, sondern ein leibliches zu. Bis so weit ist leicht die volle Uebereinstimmung mit Luther's Lehrweise zu erkennen. Wenn das Syngramma weiter auseinandersetzt, dass die Mittheilung des in den Einsetzungsworten Ausgesprochenen allerdings nur an die, welche es im Glauben ergreifen geschehen kann; wenn es da heisst: „Wie nur der Glaube es ist, welcher Gott gegenwärtig hat, während er von den Gottlosen und Ungläubigen abwesend ist, so kann nur durch den Glauben auch der Leib und das Blut Christi gegenwärtig sein und in Brod und Wein empfangen und genossen werden. So aber essen wir den Leib und trinken das Blut, nicht dass wir den Leib Christi zerbeissen und zerbrechen, sondern das Brod, wiefern es Brod ist, zerbrechen, essen, zerbeissen

wir mit den Zähnen, den Leib aber empfangen, wiefern wir das Wort: Das ist mein Leib! empfangen und trefflich hat Jemand gesagt: Was wir essen, geht in den Bauch, was wir glauben, geht in die Seele ein!" so scheint in dem Allen freilich eine bedeutende Abweichung von Luther und zwar nach der Seite hin zu liegen, welche bei Melanchthon in seiner späteren Zeit und Calvin hervortritt. „Allein, dass mit dem Glauben — sagt das Syngramma weiter — der Leib gegessen und das Blut getrunken werden muss, nimmt dem Brode nichts, dass es nicht der Leib ist. Denn wie Christus nicht desshalb des Fleisches entbehrt hat, weil Petrus, oder ein anderer Apostel ihn geistig gegessen hat, so darf nicht desshalb geleugnet werden, dass der Leib Christi im Brode gegesssen wird, weil er geistig genossen werden muss. Gleichwie Niemand so stumpfsinnig ist, welcher nicht bekennen sollte, das Wort des Evangeliums müsse geistig d. i. durch den Glauben innerlich angenommen werden, wie sehr er es auch mit den Ohren aufnimmt. Denn wie der Glaube das Wort, welches mit den Ohren aufgenommen wird, gemäss seiner Weise annimmt, so wird auch der Leib, welcher durch das Brod aufgenommen wird, gemäss der Weise des Glaubens angenommen. Denn der körperliche Leib Christi wird vom Herzen, von der Seele, vom Glauben nur gemäss der Weise des Glaubens, welche geistig ist angenommen, wie sehr er selbst auch körperlich ist." So trägt das Syngramma gleichsam ein Doppelantlitz, durch welches dasselbe, wie auch thatsächlich geschehen, gleicherweise von Luther, wie von den Schweizern als mit ihrer Lehre zusammenstimmend betrachtet werden, jede Partei aber auch das von ihrer Ansicht Abweichende desto leichter unbeachtet lassen konnte. Anders dagegen haben wir Luther's Verhältniss zu Melanchthon, auf welches auch Diestelmann ausführlicher eingegangen ist, zu betrachten. Melanchthon ist von seiner zuerst mit Luther völlig übereinstimmendenden Abendmahlslehre in allmäliger Entwickelung

zu mehrfach von ihm abweichenden Ansichten gekommen. Er hat nicht mehr eine unbegreifliche Vereinigung des wesentlichen, natürlichen Leibes und Blutes Christi mit Brod und Wein, sondern eine geistige, doch wahre und wirksame Gegenwart Christi im Abendmahle angenommen und anstatt der dogmatischen Formulirung vielmehr die religiös-ethische Bedeutung und Wirkung der Feier betont, wie in den Worten: „Christus ist wahrhaftig im Sakramente gegenwärtig und wirksam in uns. Fürwahr, ein wunderbares und überschwängliches Unterpfand der höchsten Liebe und Barmherzigkeit gegen uns, dass er in diesem Mahle bezeugt haben will, dass er sich selbst uns mittheilt und uns mit sich als seine Glieder vereinigt, damit wir wissen mögen, dass wir von ihm geliebt, beachtet, bewahrt werden!“[1]) Diese Lehrweise Melanchthons, wie er sie nach und nach ausgebildet und stets vorsichtig, öffentlich nur, wo eine bestimmte Veranlassung dazu vorlag, öfterer dagegen in Briefen an vertraute Freunde ausgesprochen, hat Luther längere Zeit ruhig sich entwickeln lassen. Erst als dieser durch sein: Kurzes Bekenntniss vom heiligen Abendmahle im Jahre 1544 aufs Neue den heftigen Kampf gegen die Schweizer aufgennommen, hat er auch, von Eiferern, wie Amsdorf, noch mehr aufgestachelt, gegen Melanchthon den Verdacht der Hinneigung zu den Zwinglianern gefasst. Damals ist, wie aus mehrfachen brieflichen Aeusserungen Melanchthons hervorgeht, in Wittenberg das Gerücht in Umlauf gewesen, dass er selbst und sein Gesinnungsgenosse Caspar Cruciger zu einem Verhöre über ihre Abendmahlslehre gefordert, oder, wie wir heutzutage sagen würden, ein Rechtgläubigkeits-Colloquium mit ihnen gehalten werden sollte. Damals hat sich Melanchthon mit dem Gedanken seines Wegganges von Wittenberg vertraut gemacht. Dass Luther es dennoch nicht zu einem förmlichen Bruche hat kommen lassen, werden wir ihm

1) Melanchthon: *loci theologici.* Ausgabe von 1535; darin: *De Coena Domini* N. VIII.

gewiss zur Ehre anrechnen. Er bekundet seinen klaren Blick und sein tiefes Gefühl dafür, was sein Melanchthon nicht nur für ihn persönlich, sondern auch für die Wittenberger Hochschule und für das gesammte Reformations-Werk war. Beachten müssen wir jedoch auch, dass Luther bei nur einigermaassen unbefangenem Urtheile Melanchthon nicht zu den von ihm sogenannten Sakramentirern rechnen konnte, da dieser klar die wahre und wirksame Gegenwart Christi im Abendmahle bekannt hat. Dasselbe müssen wir auch von Luther's Verhältniss zu Calvin sagen, dessen Abendmahlslehre unser Reformator erst in seinen letzten Lebensjahren kennen gelernt und, wie wir schon oben erwähnt haben, sehr günstig beurtheilt hat. So können wir auch die subjektive Möglichkeit der in Frage stehenden Aeusserung Luther's nicht für erwiesen achten.

Dagegen hat Diestelmann als sein Schlussresultat, dass Luther's letzte Aeusserung sowohl geschichtlich beglaubigt als auch von den Zeugen richtig verstanden sei, hingestellt. Er hat sich darüber (S. 350 ff.) so ausgesprochen:

„Von Melanchthon wie von den übrigen Zeugen sind Luther's Worte einfach aufgefasst, wie sie lauten, nämlich zunächst als ein Eingeständniss, dass allerdings der Sache vom Abendmahle d. h. des Streites und im Streite darüber zu Viel gethan im Eifer der Leidenschaft über das rechte Maass würdiger Behandlung der vertretenen Sache, wie der bekämpften Personen weit hinausgegangen sei; ferner als eine Anerkennung dessen, dass der Gewinn kirchlicher Eintracht durch übereinstimmmendes Bekenntniss der Wahrheit d. h. hier der wesentlichen Wahrheit, um die es sich in dieser Sache vor Allem handle und die desshalb auch auf bleibende Weise unabänderlich festgehalten werden müsse, ein grosses und köstliches Gut sein würde; dann aber auch als eine Erklärung dahin, dass er für seine Person gleichwohl der Aufforderung Melanchthons, zur Erzielung solcher Eintracht eine neue Schrifft zu stellen,

darin die Sache gelindert werde, obwohl er das viel und oftmals bedacht habe in seiner derzeitigen Lage nicht mehr entsprechen könne, weil er dafür halten müsse, dass so d. h. mit solcher neuen Kundgebung nach Allem, was er bisher gesprochen vielmehr die ganze Lehre verdächtig werden würde und dass er es desshalb dem allmächtigen Gott befohlen haben wolle, nämlich auf welchem Wege und durch welche Personen und Mittel er die kirchliche Eintracht im gemeinsamen Bekenntnisse der bleibenden Wahrheit wiederherstellen werde. Die schliessliche Aeusserung aber: Thut ihr auch etwas nach meinem Tode! hat Melanchthon, wie auch sein späteres Verhalten beweist, nicht anders verstanden, als so: Lass Du und Deine gleichgesinnten Freunde denn die Sache jetzt gehen bis zu meinem gewiss nicht fernen Tode! Dann aber seht zu, ob es euch mit Gottes Hülfe auf eure Weise gelingen mag, was mir auf meine Weise nicht gelungen ist, nämlich die Eintracht der Deutschen und Schweizerischen Reformation in der Lehre vom Abendmahle herzustellen! Nur denkt auch ihr daran und seht wohl zu, dass ihr dabei nicht die ganze Lehre verdächtig macht und die Wahrheit, die da bleiben und unveräusserlich festgehalten und bekannt werden muss, nicht preisgebt!"

Hiergegen haben wir zunächst zu bemerken, dass es sich in der Unterredung, wie sie berichtet wird, nicht, worin Diestelmann sich von Eitzen, Seckendorf und Ebrard nähert, um den Streit über das Abendmahhl, das Zuweitgegangensein in der Polemik handelt. Nachdem Melanchthon das Gespräch mit der Erklärung begonnen haben soll, dass seiner Ansicht nach, wie er sie seit vielen Jahren gewonnen habe, die Lehre der Züricher den Schriften der Kirchenväter näher komme, müsste Luther's Aeusserung: Es ist der Sache vom Abendmahle zu viel geschehen! unzweifelhaft auf die Abendmahlslehre bezogen werden. So allein ist auch Luther's Bedenken gegen die Herausgabe einer neuen Schrift zu verstehen, dass

dadurch die ganze Lehre verdächtig gemacht würde; eine Schrift, durch welche nur die Polemik gelindert werden sollte, würde doch keinen Grund zu solcher Aengstlichkeit gegeben haben. Endlich die Aeusserung: Thut ihr auch etwas nach meinem Tode! müsste, wie sie auch von allen alten Zeugen verstanden worden ist, Luther's bestimmte Erklärung enthalten, dass er seine Lehre vom Abendmahle noch nicht als den Abschluss evangelisch-protestantischer Lehrentwickelung, vielmehr als der Um- und Fortbildung bedürftig betrachte; und duzu die ausdrückliche Aufforderung: Melanchthon und die ihm Gleichgesinnten sollten nach seinem Tode ihre Thätigkeit auf die weitere Verbreitung und allgemeine Anerkennung ihrer den Zürichern sich nähernden Lehrweise richten! Dass dies Alles nach Luther's damaliger Denkweise, wie er sie vielfach ausgesprochen hat glaublich sei, ist eben sehr fraglich. Kurz, auch nach Diestelmann's gründlicher Untersuchung können wir die Geschichtlichkeit der Luther zugeschriebenen Aeusserung nicht als bewiesen achten und müssen bei unserem oben aufgestellten Ergebnisse stehen bleiben.

Die Summa der Heiligen Schrift.

Eine literarhistorische Untersuchung

von

Karl Benrath.

Dritter (Schluss-) Artikel.

Die „Oeconomica Christiana" war, wie nachgewiesen, 1527 erschienen. Wohl noch in dem nämlichen Jahre ist sie in England von kirchlichem Verbote betroffen worden (vgl. II. Art. Jahrb. für prot. Theol. 1882 S. 696, A.). Im folgenden Jahre verlangte der Archidiakonus von Ely, Oliver Pole, ein Urtheil über die Schrift von den Löwener Theologen Jakob Latomus, der sich als Gegner Luthers seinerzeit mit mehreren Schriften hervorgethan hatte. Auch der Kanonikus Alexander Galway von Aberdeen und der Lütticher Kanonikus Theodor Hesius sollen nach Angabe des Latomus[1]) in diesen gedrungen sein, die ketzerische „*Oeconomica*" nicht ohne Entgegnung zu lassen. So hat er sie denn zunächst 1528 in Löwen bekämpft und dann 1530 zwei Schriften gegen sie erscheinen lassen, von denen sich die eine (*De fide et operibus*) mit dem ersten, die andere (*De Monachorum institutis, votis et horum obligationibus*) mit dem zweiten Theile der „Oeconomica" beschäftigt.[2]) Den

---

1) Jac. Latomi, *De fide et operibus*, in dessen *Opera*, *Lovanii* 1579, fol. 133 a.

2) Paquot, *Mémoires pour servir à l' hist. litt. des 17 prov. des Pays-Bas* (T. III, Louvain 1770) meint S. 14, die Schriften des Latomus seien gegen das Werk des Barth. Battus „*De Oeconomica Christiana*" gerichtet. Allein dieses Werk hat mit unserer Oeconomica nichts zu schaffen und ist erst 1558 erschienen (vgl. ebd. T. II, S. 670).

Verfasser der „Oeconomica“ kennt Latomus nicht. Er stellt in der Vorrede die Vermuthung auf, dass es ein entlaufener Mönch sei, der mit den hier „von überall her zusammengekratzten“ Gründen sein eigenes Gewissen beschwichtigen wolle. Latomus legt zugleich Zeugniss ab für den Einfluss, den die Schrift ausübte: hatte er doch — was ihn offenbar zur Veröffentlichung seiner Gegenschriften gedrängt hat — in Erfahrung gebracht, dass gerade unter den Mönchen dieses Buch, welches er nicht ansteht, als „pestilens“ zu bezeichnen, mit grösstem Eifer gelesen werde.

Schritt um Schritt folgt nun Latomus in *„De fide et operibus“* den fünfzehn Kapiteln des ersten Theiles der „Oeconomica“. Bei der Kritik der drei ersten Kapitel, welche von der Bedeutung der Taufe handeln, erfolgt eine prinzipielle Auseinandersetzung mit dem Begriffe, den der Gegner aufgestellt hat, nicht, sondern dieser letztere wird lediglich mit einer Menge von Stellen aus den Kirchenvätern überschüttet, aus denen die Einrichtung der Taufe der Neugeborenen als Brauch der ältesten christlichen Kirche nachgewiesen werden soll — ein Nachweis, welcher für die Sache selbst ohne Bedeutung ist. Der eigentliche Streitpunkt — Glaube und Werke — wird sodann unter Berücksichtigung der Ausführungen der „Oeconomica“ vom vierten bis zum dreizehnten Kapitel eingehend verhandelt.[1]) Dem Verfasser der „Oeconomica“ ist der Glaube der Mittelpunkt des religiösen Lebens; ein lebendiger Glaube ist ihm undenkbar ohne Früchte, aber eine irgendwie geartete Mitwirkung zur Seligkeit gesteht er den Werken nicht zu. Latomus dagegen, um den „guten Werken“ eine Mitwirkung zum Heile zu reserviren, unterscheidet nach der scholastischen Lehre ein zwiefaches Heil, eine doppelte Erlösung, nämlich die eine von den Sünden, die andere von der *„miseria“*, d. h. von dem Zustande menschlicher Unvollkommenheit und Schwäche, in welchem wir auch nach erfolgter Vergebung der Sünden und Tilgung der Sündenschuld immer noch verbleiben. Mit jener „ersten“ Erlösung, gesteht Latomus ein,

1) Opera, fol. 135 a—139 b (Lov. 1579).

habe das Verdienst der eigenen Werke nichts zu thun; sie sei ein freies Geschenk der göttlichen Gnade. Dagegen die „zweite“ Erlösung erfolge durch das Verdienst der „guten Werke“, und dass dies geschehe, werde von zahlreichen Schriftstellen bezeugt. Nicht zufrieden mit dieser Distinktion einer doppelten Erlösung macht dann Latomus auch die thomistische Unterscheidung einer zwiefachen Werthung der Werke im Heilsprozess, nämlich je nachdem sie dem Glauben und der Rechtfertigung vorangehen oder aber folgen. Während die „Oeconomica“ mit Luther den Werken überhaupt jede Mitwirkung zur Erlösung abspricht, mögen sie von dem Gläubigen oder dem noch nicht Glaubenden ausgehen, stellt Latomus als schriftgemässe Lehre hin, dass die *„opera praecedentia fidem“* zwar an sich böse und daher unverdienstlich seien, die *„sequentia“* dagegen *„ex aequo“* angerechnet werden. Alle die starken Stellen, welche die „Oeconomica“ aus der Schrift Alten und Neuen Testamentes gegen die Verdienstlichkeit der Werke angezogen habe, seien nur gegen jene erste Klasse von Werken gerichtet, und auch der Widerspruch zwischen dem Apostel Paulus und dem Verfasser des Jakobusbriefes stelle sich als ein lediglich scheinbarer heraus, wenn man nur diese Unterscheidung klar vor Augen habe, da der Eine von diesen, der Andere von jenen Werken rede.

Allein mit diesen Auseinandersetzungen des Latomus ist der eigentliche Hauptpunkt der Controverse noch nicht berührt: derselbe liegt vielmehr in der Aufstellung, welche die „Oeconomica“ im 13. Kapitel des ersten Theiles über das Wesen des Glaubens selbst enthält. Hier schieden sich und scheiden sich noch die protestantische und die katholische Anschauung: es ist mehr als ein blosser Wortstreit, es berührt unmittelbar beiderseits den Centralpunkt des religiösen Gedankens und geht auf dessen verschiedene Bestimmtheit hier und dort zurück, wenn es nie hat gelingen wollen, über den Begriff des Glaubens Uebereinstimmung herbei zu führen. Geschickt hatte die „Oeconomica“ die Verschiedenheiten in der Auffassung der *„fides“* durch Hervorhebung von vier Hauptarten derselben markirt: von der *„fides“* als Zuverlässigkeit in Handel und Verkehr war sie zur *„fides historica“*

gegenüber den Heilsthatsachen, von dieser zu dem Glauben an Gottes Allmacht übergegangen und hatte endlich den wahren „evangelischen“ Glauben gekennzeichnet, der in dem unbedingten Vertrauen auf Gottes Verheissungen bestehe. Von diesem Glauben sei die Liebe unzertrennlich, aber auch das Bewusstsein, dass wir aus eigener Kraft nichts zum Heil zu thun vermögen, ja, dass wir, wenn uns Alles zu erfüllen gelungen wäre, doch stets unnütze Knechte bleiben würden. Der Gegner bestreitet die Zulässigkeit der Unterscheidung zwischen der dritten und vierten Art der „*fides*“; ihm fallen beide zusammen, und die Folgerung, welche die „Oeconomica“ aus ihrem Glaubensbegriff für die Möglichkeit der Heilsgewissheit zieht, erscheint ihm als hinfällig. Er glaubt auch, wie er zum Schlusse sagt (fol. 144 b), nachgewiesen zu haben, dass die Verheissungen Gottes nur denjenigen gelten, welche den Glauben der katholischen Kirche haben, einen Glauben, welcher zwar ohne Werke nicht heilskräftig, aber doch denkbar sei. —

In der zweiten Schrift richtet sich Latomus zunächst gegen die Darlegung der „Oeconomica“ über die Entstehung des Mönchthums und die im Laufe der Zeit mit demselben vorgegangenen Veränderungen (Oec. Cap. I), gegen die Vergleichung zwischen Art und Umfang der mönchischen Verpflichtung mit den sittlichen Forderungen, welche das Christenthum an Jeden, auch den Laien und Weltbürger, stellt. Die „Oeconomica“ hatte gezeigt (Cap. II. III), wie wenig durch die Aeusserlichkeiten der Möncherei Christi Gebot und die Vorschriften der Apostel erfüllt werden; wie die Gelübde gegen das Evangelium und seine recht verstandene Freiheit verstossen, daher auch nicht verbindlich sind, wo sie irgend mit dessen Forderungen collidieren; wie endlich der Mönch in seinen Gelübden nichts Sittliches geloben kann, wozu nicht jeder andere Christ schon durch das Taufgelübde verpflichtet wäre. Latomus lässt diese Aufstellungen nicht gelten. Ihm scheint wunderlicherweise gerade die evangelische Freiheit durch die Mönchsregel gewährleistet zu sein: er übersieht eben die Knechtschaft des Buchstabens, und indem er nur von der Knechtschaft der Begierden redet,

ist er der durch die Erfahrung widerlegten Ansicht, dass die Beobachtung der mönchischen Regeln zur wahren sittlichen Freiheit hinführe. Ganz besonders aber erregt die Nebeneinanderstellung von Mönch und Bürgersmann in der „Oeconomica", wobei das Resultat der Vergleichung zu Gunsten des Letzteren ausgefallen war, den Widerspruch unseres Schriftstellers. Er hält die scholastische Unterscheidung von *„praecepta"* und *„consilia evangelica"* aufrecht und meint, dass dem Mönche in Folge des Beobachtens auch der letzteren eine höher normirte Sittlichkeit als dem Laien eigen sei. —

Die Controverse zwischen der „Oeconomica" und den beiden Schriften des Latomus, die wir hier nun streifen konnten, hat uns schon den spezifisch evangelischen Charakter der ersteren erkennen lassen. Dass die „Oeconomica" trotz aller Entschiedenheit ihres Standpunktes an keiner einzigen Stelle in rohe und rücksichtslose Polemik nach der Gewohnheit jener Zeiten ausartet, spricht nicht allein für den Charakter ihres Verfassers, sondern trägt auch dazu bei, dass man die Schrift heute noch mit Nutzen und Erbauung lesen kann. Aber daneben hat sie auch in anderer Beziehung ihre ganz spezifische Bedeutung. Ist sie anerkanntermassen eine der ersten reformatorischen Schriften der Niederlande gewesen und unter dem frühesten dort gegen solche ergangenen Verbote mit befasst, so nimmt sie andererseits auch bei der sich dort vollziehenden eigenthümlichen Ausprägung des reformatorischen Gedankens eine nicht unwichtige Stelle ein. Um den Kreis von reformatorischgesinnten Männern, dem sie entstammte, uns in seiner Bestimmtheit näher zu vergegenwärtigen, versetzen wir uns für einen Augenblick in das folgenschwere Jahr 1521 zurück.

Nicht lange vor Luthers denkwürdiger Reise nach Worms zum Reichstag erschien bei ihm in Wittenberg ein Niederländer, Hinne Rode (Rhodius), der im Namen von niederländischen Freunden der Reformation Schriften des Theologen Wessel von Gröningen, sowie einen Brief des Juristen Cornelis Hoen (Honius) überbrachte, welcher die Ansicht jener Niederländer über das Abendmahl enthielt. Luther nahm mit Freuden die Schriften Wessels in Empfang, mag auch wohl

die erste Wittenberger Ausgabe derselben, welche noch 1521 erschien und bald von einer zweiten gefolgt wurde, veranlasst haben. Durch die sich drängenden Ereignisse abgehalten, kam er jedoch erst bei der dritten in Basel im September 1522 gedruckten Ausgabe dazu, mit dem Namen Wessels seinen eigenen in einem als Vorrede dienenden Briefe zu verbinden, in welchen er erklärte: „Hätte ich Wessels Schriften früher gelesen, so hätten meine Feinde wohl auf den Gedanken kommen können, der Luther habe Alles aus Wessel geschöpft — so sehr stimmt unser Geist zusammen!" Dagegen mit dem Inhalt des Briefes des Honius stimmte Luther nicht überein. In diesem Briefe[1]) wurde diejenige Lehre vom Abendmahl entwickelt, welche einige Jahre später Zwingli, mit dessen Ansichten sie sich berührte, herübernahm, und die dann das Schibboleth seiner Anhänger geworden ist. Hinne Rode, von Wittenberg nach Utrecht zurückgekehrt, ward 1522 *„propter Lutherum"*, wie ein Zeitgenosse sagt, seiner Stelle als Rektor der Hieronymitenschule in Utrecht entsetzt. Er ist es dann gewesen, welcher im folgenden Jahre in Begleitung von Gregor Sylvanus (Saganus) nochmals die Glaubensgenossen in Deutschland und der Schweiz aufsuchte und den Letzteren dabei zuerst den gedachten Brief des Hoen mittheilte. Im Januar 1523 finden wir die Beiden in Basel. Dort war seit Kurzem Joh. Oecolampadius als Vikar an St. Martin angestellt, der schon im vorhergehenden Jahre ein Formular für die Einführung der Messe in deutscher Sprache entworfen hatte.[2]) Wenn wir nun in unserer „Summa" dieses „Testament Jesu Christi, welches man bisher die Messe genannt hat", als Anhang wiederfinden, so ist diese Herübernahme wohl als ein Zeichen der zwischen den Vertretern der niederländischen und der oberdeutsch-schweizerischen Reformation geschlossenen Beziehungen an-

1) 1525 durch Zwingli herausgegeben (in: *De genuina verborum Dei Hoc est corpus meum ... expositio*); auch bei Gerdes, Hist. Ref. I Monum. p. 231 gedruckt.

2) Das Testament Jhesu Christi, das man bissher genennet hat die Messz, verteutscht durch Joannem Oecolampadion, Ecclesiasten zu Adelnburg (Ebernburg). (Panzer, Annalen II, N. 1944 f., 2426.)

zusehen. Ich stimme in diesem Punkte Herrn van Toorenenbergen, welcher mit Vorliebe und Glück der Klarstellung dieses Punktes nachgegangen ist (Inleiding, S. XXI ff.), im allgemeinen bei, muss aber mit Rücksicht darauf, dass in den Uebersetzungen der „Summa“ das „Testament“ fehlt, bei dem Schlusse bleiben, dass dasselbe in der *editio princeps*, nach welcher jene angefertigt sind, auch nicht vorhanden gewesen sein wird. Ich betrachte deshalb abweichend von ihm das an zweiter Stelle (S. LVIII) von ihm notirte Exemplar der „Summa“ als eins von der ältesten Ausgabe.

Während die beiden Mitglieder des Utrecht'schen Freundeskreises in Deutschland und der Schweiz verweilten (Anfang 1523), war die Schrift Luthers „Von weltlicher Oberkeit“ erschienen und hatte den Bomelius veranlasst, das erste Drittheil aus jener in seine „Summa“ einzufügen (Kap. 26). Und diese Schrift Luthers ist keineswegs die einzige, aus welcher Bomelius geschöpft oder die ihn beeinflusst hat. Seine Lehre von der Taufe weist deutlich auf den „Sermon vom Sakrament der Taufe“ von 1519, sowie auf die Schrift von der Babylonischen Gefangenschaft hin (s. u.). In nicht geringem Grade ist die Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ von Einfluss auf ihn gewesen. In keiner andern mochte der Verfasser der „Oeconomica“ so sehr seine eigenen Gedanken wiederfinden wie in dieser köstlichsten unter den reformatorischen Hauptschriften von 1520, die „nicht mehr als stürmische, zürnende Streitschrift, sondern als ein ruhiges, positives Zeugniss der Wahrheit auftritt, vor welcher die Waffen und Bande der Finsterniss von selbst zu nichte werden müssen.“ Die Darlegung über Glauben und Werke im 4. Kap. der „Oeconomica“ klingt sehr nahe an die entsprechenden Ausführungen in Luthers Schrift an, und der Grundgedanke dieser letzteren, dass „der Christ ein freier Herr sei über alle Dinge, niemand unterthan — aber auch ein dienstbarer Knecht aller Dinge und Jedermann unterthan“, findet sich fast wörtlich bei Bomelius wieder. Auch zu Stellen aus Luthers „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ finden sich frappante Parallelen. So vergleiche man das-

jenige, was über die Nothwendigkeit des Schulunterrichts von Knaben und Mädchen hier gesagt wird, mit Luthers Ausführungen (E. A. XXI, S. 349 f.); man stelle die mehrfache dringende Aufforderung zur Lektüre der heiligen Schrift neben das, was Luther darüber sagt (ebd. S. 349); man beachte, wie der künstlich hergestellte Gradunterschied zwischen geistlich und weltlich in der nämlichen Weise beseitigt wird (Oec. cap. I, S. 3; E. A. XXI, S. 283); auch, dass die Forderung, niemand solle vor dem 30. Lebensjahre zur Professleistung zugelassen werden, beiderseits gestellt wird (Oec. cap. V, S. 71; E. A. XXI, S. 359). Endlich scheint es mir — entgegen der Ansicht, welche ich in der Einleitung zur deutschen Ausgabe S. XXX geäussert habe und die mit Recht von Prof. Möller in der Theol. Lit. Ztg. 1881, Sp. 63 beanstandet worden ist —, dass auch die Ausführungen der „Oeconomica" über die Taufe (Kap. I—III) mehrfach und die über das Abendmahl wenigstens an Einer Stelle in Abhängigkeit von der Ausführung Luthers sich befinden.[1]) Für die Bestimmung der Abfassungszeit der „Oeconomica" würde sich daraus auch ein Schluss ergeben: sie kann, wenn diese Schriften benutzt worden sind, nicht vor Ende 1520 nieder-

---

1) Oec. cp. I (S. 4): *Quid igitur baptismus, aut e quo potissimum ille suum vigorem colligit condonandi crimina? Non facit id aquae elementum, sed unica fides* ...

Ebd.: *Igitur cum aqua tingimur in Christi morte baptisamur ut nobis prosit quod Christus nostri causa mortem oppetiit contestamurque nos illi commori et consepeliri ... ut juxta Apostolum in novitate vitae ambulemus.*

De Capt. Bab. (Vol. V. Frkf. 1868, S. 64). *Ita baptismus neminem justificat nec ulli prodest sed fides in verbum promissionis* ....

Ebd. S. 65: *Significat itaque baptismus duo, mortem et resurrectionem ... Ita Paulus Rom. 6 exponit: Consepulti enim sumus Christo per baptismum in mortem, ut quemadmodem Christus resurrexit ex mortuis per gloriam patris ita et nos in novitate vitae ambulemus.*

Ebd. S. 26 über das Abendmahl: *Addidit (Christus) et symbolum ceu scriptas tabulas, quibus nobis haec omnia obfirmavit, corpus videlicet et sanguinem, pignora certe longe*

Ebd. S. 40: *Promitto hibi (dicit Christus) vitam aeternam. Et ut certissimus de hac mea promissione irrevocabili sis, corpus meum tradam et sanguinem fundam, morte*

geschrieben sein.[1]) Andrerseits aber ist auch klar, dass die „Oeconomica" 1523 im Manuskript vorlag und dass die Freunde des Verfassers damals von ihrer Existenz und zwar wohl schon längere Zeit wussten — hat doch Bomelius im Laufe dieses Jahres ihrem Drängen nachgegeben und sie für weitere Kreise in der Muttersprache bearbeitet. Auf diese Bearbeitung, unsere „Summa", hat Luthers „Von weltlicher Oberkeit" den schon bezeichneten Einfluss gehabt, dass das 26. Kapitel aus der letzteren in sie herübergenommen worden ist. Aber die „Oeconomica" ist in ihrem Contexte davon nicht berührt worden: eine dem 26. Kapitel der „Summa" entsprechende Ausführung würde man vergeblich in ihr suchen. Auch später, 1526, als die „Summa" eine abermalige wichtige Veränderung erlitt, nämlich die radikale Umarbeitung von Kap. 29 (vgl. Jahrbb. f. prot. Theol. 1881, S. 150—152), ist die „Oeconomica" davon unberührt geblieben — sie enthält die Ausführungen über Kriegsleute und Krieg genau in der Form, wie die vor 1526 erschienenen Ausgaben der „Summa" und die von ihnen abhängigen Uebersetzungen.

Wenn nun der Verfasser die „Oeconomica" im wesentlichen in der vor 1523 fixirten Form gelassen, wenn ihm überhaupt die Absicht, sie zu veröffentlichen, fern gelegen hat — so ist es um so erklärlicher, dass er, nachdem die „Summa" einmal erschienen ist und trotz aller Anfeindungen ihren Lauf siegreich begonnen hat, seine Bemühung nur dieser ausschliesslich zuwendet. Ihr fügt er die Schrift des Oecolampadius, das „Testament Jesu Christi" an; ihr 29. Kap. arbeitet er, nachdem ihm Luthers „Ob Kriegsleute auch im

---

sacratissima eximiae suae charitatis qua nos immerentes adamavit. *ipsa hanc promissionem confirmaturus et utrumque tibi in signum et memoriale eiusdem promissionis relicturus. Quod cum frequentaveris, mei memor sis, hanc meam in te caritatem et largitatem praedices et laudes et gratias agas.*

1) Der „Oeconomica" ist in der That ein auf 1520 bezügliches Prognosticum vorgesetzt.

seligen Stande sein können" (1526), bekannt geworden ist, gründlich um; ihr endlich giebt er einen zweiten Theil bei, der zuerst in Verbindung mit der 1526 erschienenen revidirten Ausgabe der „Summa" auftaucht.

Der besondere Titel dieses Theiles lautet: Dat | ander Deel van | die Summa der Godlicker Schrifturen oft | Duytscher Theologien, allen Christen- | menschen seer van node ende pro- | fijtelijc: Leerende van de gheboden | Gods, ende gheboden ende | Raden der menschen. | Psalm XVIII. | De onbeulecte wet des Heeren is bekeerende de sielen u. s. w. Dieser „andere Deel", mit besonderem Prolog an den christlichen Leser, zerfällt wieder in zwei Abschnitte. Der erste giebt in 12 Kapiteln eine Untersuchung über die Frage, welche Gebote für den Christen unbedingt verbindlich seien, und zwar wird diese Frage verneint bezüglich derjenigen, die nur von menschlichen Autoritäten gegeben sind, verneint auch bezüglich der mosaischen Gebote, bejaht dagegen, sofern es sich um Gebote des Evangeliums handelt, die sich unter die Eine Forderung zusammenfassen, dass wir Gott lieben sollen von ganzem Herzen und unsern Nächsten wie uns selbst. Der zweite Abschnitt giebt eine Einzelerklärung der Zehn Gebote.

Bei diesem Versuche, der wiedergewonnenen Glaubensgrundlage gemäss auch die Grundzüge einer echt evangelischen Ethik festzustellen, lohnt es sich wohl einen Augenblick zu verweilen. Der Prolog geht von der Sündhaftigkeit aller Menschen und ihrer Unfähigkeit das Gute zu thun, aus und zeigt als zwiefache Aufgabe des Gesetzes auf: nicht allein den Sünder zu erinnern und zu strafen, sondern in ihm auch das Gefühl seiner Schwachheit und das Bedürfniss der Erlösung zu wecken. Der Glaube an Christus allein, so schliesst der Prolog, kann uns von der Last des Gesetzes befreien; Christus hat dasselbe zwar nicht aufgelöst, aber erfüllt, er giesst die Liebe in unsere Herzen, die über dem Gesetz steht, weil sie alle Dinge ohne Zwang und ohne Lohn thut.

„Unser lieber Herr und die Apostel", so beginnt das

erste Kapitel[1]), „haben uns Alles mitgetheilt was zu wissen und zu thun zur Seligkeit erforderlich ist. Kein Mensch, noch Engel, noch Teufel darf uns etwas Neues gebieten, das zu halten wir unter Verlust der Seligkeit verpflichtet wären ..... Auch Paulus ertheilt, wie er selbst sagt, kein Gebot, sondern nur einen Rath, da wo es sich um die Frage des Eintritts in den ehelichen Stand handelt, weil hier kein Gebot Gottes vorliegt. Nun gebieten Päpste, Bischöfe und ungelehrte Pastoren, was sie wollen, und zwingen und verbinden uns auf unser Seelenheil dazu, dass wir fasten, feiern, beichten, Sonntags die Messe hören sollen u. dgl. Sie decken sich dabei mit dem Worte Luc. 10, 16, welches doch nur von den Aposteln gesagt ist.“

Wie nun der Christ sich solchen Geboten gegenüber zu verhalten habe, wird im Folgenden entwickelt. Den Gesammtbestand der gegebenen Gebote theilt der Verfasser, wie angedeutet, in drei Klassen: kirchliche Vorschriften, Gebote des Alten Testaments, endlich das Eine Gebot des Evangeliums, welches uns zur unbedingten Liebe zu Gott und zum Nächsten verpflichtet. Aus dem Umstande, dass diese drei Arten von Geboten nicht unterschieden werden, führt Bomelius aus, entstehe die grösste Verwirrung. Die Gebote der ersten Art haben mit der Frage nach der Seligkeit gar nichts zu schaffen; es sind nur Rathschläge, um das Halten der Gebote Gottes zu erleichtern — so z. B. sollen die Fastengebote die Bewahrung der jedem Christen vorgeschriebenen Keuschheit erleichtern —: wer ihrer nicht bedarf, mag sie ohne Verlust der Seligkeit unbeachtet lassen. Wenn aber die Freiheit unseres Glaubens uns frei macht von der unbedingten Verpflichtung auf die kirchlichen Vorschriften, so soll uns doch das göttliche Gebot der Nächstenliebe, welches Vermeidung von Aergerniss in sich befasst, zur Rücksichtnahme auch bezüglich jener Einrichtungen anhalten, wie denn auch der Apostel Paulus in Röm. 14 dies empfiehlt. Aehnlich steht es mit den Geboten der zweiten Klasse. Von ihnen sagt Christus selbst, dass sie nur bis auf Johannes'

---

1) van Toorenenbergen's Ausgabe S. 210.

Zeiten in Kraft gestanden haben, und zum Zeichen, dass sie todt seien, hat er selber gegen sie gehandelt, als er am Sabbath heilte. Wer Moses' Gebote, sofern sie nicht in dem göttlichen Gebote der Liebe enthalten sind, noch erfüllen will, der mag es thun — nur meine er nicht, dazu unter Verlust der Seligkeit verpflichtet zu sein, denn das ist gegen das Evangelium. Die dritte Klasse, welche das Evangelium selbst aufstellt, besteht nur aus Einem Gebote, dem der Liebe gegen Gott und den Nächsten. Dieses ist aber unbedingt für alle Christen verbindlich und fasst die Zehn Gebote des Alten Bundes in sich, welche uns zeigen, wie wir diese Liebe im einzelnen Falle beweisen sollen.

Das sind die Grundgedanken des ersten Abschnitts. Dass auch sie sich vielfach mit Luthers Ausführungen in der „Freiheit eines Christenmenschen“ und andern von dessen frühesten Schriften berühren ist ersichtlich. Jedoch ist der Verfasser, obwohl er sich nicht scheut, die Consequenz seiner religiösen Grundanschauung zu ziehen und der Beobachtung der kirchlichen Vorschriften, also den „guten Werken“ geradeso wie der Beobachtung der mosaischen Gebote jede Mitwirkung zur Erlangung des Heiles abzusprechen, andererseits keineswegs gewillt, die Aufhebung der bestehenden kirchlichen Einrichtungen zu fordern, sondern empfiehlt vielmehr, sie um der Schwachen willen zu tragen, wo sie dem Gebote Gottes nicht entgegen sind. Um so entschiedener aber fordert er in dem zweiten Abschnitt in der Form einer Einzelerklärung der Zehn Gebote, dass dieselben gehalten werden sollen in dem erweiterten und vertieften Sinne, welcher den sittlich höheren Standpunkt des Evangeliums gegenüber dem Mosaischen Gesetze kennzeichnet. Dahin gehört zunächst — was im Anschluss an den Wortlaut des ersten Gebotes entwickelt wird —, dass man allen Aberglauben abthue, sofern derselbe geeignet ist, das Verhältniss zu Gott zu stören oder zu verdunkeln. Hier erinnert in den Einzelausführungen manches an gewisse Schriften, welche in den beiden letzten Jahrzehnten des fünfzehnten und den ersten des sechzehnten Jahrhunderts in Niederdeutschland vom Einflusse gewesen sind, besonders an Eine — den Christenspiegel des

Minderbruders Diedrich Coelde aus Münster[1]), welcher zuerst 1486 gedruckt wurde. Aber es treten auch wieder charakteristische Verschiedenheiten von diesem zwar frommen und verständigen, aber noch ganz in der mittelalterlich-katholischen Anschauung befangenen Autor in unserer Schrift hervor, so z. B. wo es sich um die Heiligenverehrung handelt, welche S. 226 bei der Erklärung des ersten Gebotes auf ihren wahren Begriff zurückgeführt wird. „Gegen das erste Gebot", heisst es dort, „handeln alle Diejenigen, welche ihre Hoffnung und ihren Trost auf die Heiligen setzen; auf St. Sebastian, Anna, Rochus, Christophorus, Barbara u. s. w. Diesen Heiligen zu Ehren fastet und feiert man und setzt darauf mehr Vertrauen als auf Gott selber. Das stiftet der Teufel an, um uns zur Abgötterei zu verführen, dass wir unsere Hoffnung nicht auf Gott, sondern auf die Heiligen setzen sollen. Darum sollt ihr vor allem sicher wissen, dass wir die Heiligen nicht anbeten oder preisen dürfen, sondern Gott allein sollen wir anbeten und preisen in seinen Heiligen, d. h. wir sollen loben, preisen und bewundern die Güte und Gnade Gottes, dass er Solches durch seine Heiligen gethan hat und noch thut." Während Bomelius hier eine so eindringliche Warnung gegen übertriebene Verehrung der Heiligen erforderlich findet, liest der Verfasser des Christenspiegels gerade aus dem Wortlaut des ersten Gebotes heraus, dass dasselbe „uns befiehlt, Ehre uud Werthschätzung den Heiligen zu beweisen . . ., da es billig ist, dass wir diejenigen ehren, die Gott so hoch geehrt hat" (Kap. IX).

Bei Kenntnissnahme von der Einzelerklärung des Dekalogs wird man, wie sich das voraussetzen lässt, finden, dass Bomelius jedes der Gebote in wahrhaft evangelischer Weise auffasst und erläutert. Was aber bei seinem Standpunkte einer Beleuchtung bedarf, ist die merkwürdige Erscheinung, dass er, der mit solcher Kühnheit die mosaischen Gebote

1) Ueber den Verfasser und die Ausgaben dieser Schrift vgl. Nordhoff's Ausführungen in der „Monatsschrift für rheinisch-westfälische Geschichte", 1876. Der Christenspiegel ist modernisirt in die Sammlung katholischer Katechismen des 16. Jahrhunderts von Dr. Moufang (Mainz 1881) aufgenommen worden.

bei Seite geschoben hat, jetzt in der Praxis doch auf den Dekalog recurrirt, um an ihm das neue Gebot der Liebe zu exemplificiren. Ist es doch klar, dass bei derartiger Exemplificirung es nur durch einen jedesmaligen Gedankensprung möglich wird, über lediglich negative Bestimmungen hinaus zu kommen. So lange aber die positiven Forderungen der neuen Sittlichkeit noch nicht entwickelt und durchgeführt sind, hat man auch offenbar das ethische Correlat zu dem neuen Glaubensgrundsatze noch nicht gefunden.

Nun hat Bomelius, wie mir scheint, der sich hieraus ergebenden Forderung, wenigstens sofern es sich um die Entfaltung des Ethischen in Familie und Gesellschaft handelt, schon in dem ersten Theile der „Summa“ genügt. Dort ist (Kap. 16—31) das Leben des Christen in den verschiedenen Ständen unter den Gesichtspunkt des Einen Gebotes der Liebe zu Gott und seiner Folgerungen gestellt. Es ist dort nachgewiesen worden, dass alle Stände als solche auf dem gleichen sittlichen Niveau stehen und die gleichen sittlichen Forderungen an ihre Glieder stellen; dass dabei ein Vorzug des geistlichen oder Mönchsstandes nicht existirt. Darauf ist gezeigt worden „wie Mann und Frau zusammen leben sollen nach der Unterweisung des Evangeliums“; „wie die Eltern ihre Kinder christlich erziehen“, und „wie die Reichen leben sollen“; dann „was das Evangelium vom Amte der Bürgermeister, Richter, Schulzen u. s. w. lehrt“, „wie man sich bei Schatzungen und Abgaben zu verhalten habe“, „was vom Krieg und Kriegsdienst zu halten sei“, endlich „wie die Knechte und Mägde und wie die Wittwen sich verhalten sollen.“ Damit tritt das tägliche Leben im bürgerlichen Beruf auf einen höheren Standpunkt als ihm im Mittelalter jemals angewiesen worden ist, wo der Gedanke klerikalischer Heiligkeit es zu entsprechender Werthung der bürgerlichen Berufsthätigkeit nicht kommen liess. Wenn es nicht an dem ist, dass die sogenannten „evangelischen Rathschläge“ höher stehen als die evangelischen Gebote — fordern doch diese das Höchste und Umfassendste, wenn sie die völlige Liebe zu Gott und dem Nächsten gebieten —, so ist es klar, dass auch ihre Beobachtung nicht irgend einen Anspruch auf

höhere Heiligkeit begründen kann. Wenn es ferner thatsächlich so ist, dass das Taufgelübde jeden Menschen in so weitem Umfange sittlich verpflichtet, dass da durch kein Spezialgelübde irgend einer Art noch etwas beigefügt werden kann, so folgt, dass das bürgerliche Leben in sich den ganzen denkbaren Kreis sittlicher Verpflichtungen umschliessen muss. Und wenn endlich als Correlat des rechtfertigenden Glaubens, ja in unlöslicher Verbindung mit ihm, die Liebe wirksam ist, so kann das gemeinsame Ziel für beide nur sein: die Verwirklichung des Gottesreiches in der ganzen Menschheit, zunächst in der christlichen Kirche, immer so, dass da kein Unterschied von Rang oder Stand ist, weil ja Alle durch Christus erlöst und Gottes Kinder sind.

Wenn man nun mit Rücksicht auf diese Ausführungen im ersten Theil der „Summa", welche seit 1523 schon gedruckt vorliegen und welche in fast wörtlicher Uebereinstimmung wohl schon 1520 lateinisch in der „Oeconomica" niedergelegt worden waren, unserm Bomelius den Ruhm nicht streitig machen wird, dass er zuerst unter allen Reformatoren das neue ethische Prinzip positiv entwickelt hat, so ist es doch auch andererseits erklärlich, weshalb er in dem zweiten Theile der „Summa" scheinbar in der Praxis zurücknimmt, was er in der Theorie längst festgestellt hat. Hier geht eine Kühnheit in der Entwickelung der prinzipiellen Frage nach dem sittlich Verbindlichen, wie sie sonst nur noch etwa bei gewissen Gruppen der Täufer zu Tage tritt, mit einer Rücksichtnahme auf die bestehenden Verhältnisse, die auf den ersten Blick als eine ängstliche erscheinen kann, Hand in Hand. So weit wie Bomelius vorgeht in der Bestimmung dessen, was für den Christen verbindlich ist und was nicht, ist Luther selbst nicht gegangen — er stellt bei den Geboten des Alten Testaments die keineswegs genuine Unterscheidung von Caerimonial- und Sittengeboten auf und will die letztern als verbindlich erhalten[1]) — für Bomelius giebt es überhaupt kein Gebot, das verpflichtend wäre, ausser dem einen der Liebe. Und doch sieht Bomelius sich, nachdem seine „Summa" schon drei Jahre mit Erfolg im

1) Vgl. Erl. Ausg. 63, 17 f. (Vorr. z. A. Test., 1523).

Umlauf gewesen ist, veranlasst, ihr noch einen Nachtrag zu geben, auf den sie offenbar nicht angelegt war — einen Nachtrag, der nicht allein die Forderungen der christlichen Ethik auf den Dekalog einzuschränken scheint, sondern der auch trotz aller Betheuerung und Betonung christlicher Freiheit mit der unmissverständlichen Aufforderung schliesst, sich den Geboten der Kirche zu unterwerfen. Dieser scheinbare zwiefache Widerspruch löst sich nun, was das Erste angeht, dadurch auf, dass man annimmt, Bomelius habe durch Akkommodation an die übliche Form der sittlichen Belehrung, die vornehmlich im Anschluss an den Dekalog gegeben zu werden pflegte, sich leichteren Eingang und nachhaltigere Wirkung sichern wollen — während in Bezug auf das zweite eine zeitliche Beschränkung für die Respektirung der katholisch-kirchlichen Formen zwar nicht ausdrücklich beigefügt, aber doch in der Natur der Sache gelegen ist. Denn, in je grösserem Umfange es gelingt, Bahn zu schaffen für die neuen Ideen, der evangelischen Rechtfertigungslehre und ihrem Correlate auf dem ethischen Gebiete den Sieg zu erstreiten, um so eher und gründlicher wird auch das ganze traditionelle Kirchenwesen mit seinen Einrichtungen und Ansprüchen dahinsinken, weil dann eben die zu berücksichtigenden „schwachen Brüder" mehr und mehr an Zahl abnehmen und endlich ganz verschwinden. Wie man aber auch die aufgezeigten Widersprüche ausgleiche — unsere Schrift bildet jedenfalls einen der interessantesten Belege dafür, wie mühsam die reformatorische Bewegung sich auf dem ethischen Gebiete von der Last der Tradition emanzipirt hat.

Aber ihre Bedeutung für die Reformationsgeschichte, insbesondere die der Niederlande, geht darüber hinaus. Obwohl ihr Verfasser durchweg seinen eigenen Weg geht, so steht doch zu erwarten, dass die Wurzeln seiner Anschauungen, die, wie nachgewiesen, mehrfach von Luther befruchtet worden sind, in dem heimathlichen Boden zu suchen sein werden. Es sind im Verlaufe unserer Untersuchung äussere und innere Momente in hinreichender Zahl und Bedeutung hervorgetreten, welche uns erlauben, ihm unter einem gewissen engeren Kreise seiner kirchlich und theologisch thätigen

Landsleute eine Stelle anzuweisen. Wir fanden in ihm einen Verehrer der Hieronymiten und ihrer Bestrebungen, die darauf abzielten, das mönchische Leben wieder mit evangelischem Geiste zu durchdringen; wir sahen ihn in Utrecht als Freund des Gerhard Geldenhauer, zweifelsohne auch jenes Hinne Rode, der 1523 den denkwürdigen Besuch bei Oecolampadius und Zwingli machte; wir erfahren aus der Widmung der „Lamentationes Petri", wie hoch er den Gröninger Pfarrer Frederiks als Theologen schätzt und wie er sich eins weiss mit diesem, der bald darauf die reformatorischen Grundsätze in öffentlicher Disputation gegen die dortigen Dominikaner zu vertreten hatte. Das weist uns schon hin auf den in diesem ganzen Kreise nachwirkenden Einfluss desjenigen niederländischen Theologen, der mit Recht als ein Vorläufer der Reformation bezeichnet worden ist — des Gröningers Johannes Wessel. Freilich, zu der Zahl der direkten Schüler dieses Mannes kann Bomelius nicht gehört haben, da Wessel schon 1489 gestorben war. Aber die Anschauungen und Lehren Wessels wirkten fort, und und von seinen Schriften waren so viele erhalten geblieben, dass die in der oben erwähnten „Farrago" vom Jahre 1522 einbegriffenen nur den kleineren Theil derselben ausmachen.

Wessel ist nun unter den katholischen Theologen am Ausgange des Mittelalters derjenige, welcher, obwohl er wie sie Alle[1]) den Gedanken nicht abwehrt, dass die aus Gnaden erfolgende Gerechtmachung dem Menschen Erwerbung eigenen Verdienstes ermögliche — doch andererseits am entschiedensten sein Gefühl der Heilsgewissheit auf Christi Kreuz und Gottes Gnade allein stützt. In den bezüglichen Ausführungen ist sein Refrain stets der: Nichts ist, das ich nicht empfangen hätte — wäre unsere menschliche Gerechtigkeit vollkommen, so wäre sie doch nur ein beflecktes Kleid (De Magnit. Pass. cp. 46 u. a. St.). Wessels Stellung zum Kirchenthum mit seinen Forderungen und Lehren wird dadurch, dass er von etwaigen durch gute Werke selbst zu erwerbenden Verdiensten absieht, wesentlich modificirt gegenüber

1) Vgl. Ritschl, Lehre v. d. Rechtf. u. Versöhnung, I, S. 129 f. (2. Aufl.).

etwa der Stellung der Brüder vom gemeinsamen Leben, die in allen praktischen Fragen sich von dem kirchlich-korrekten Standpunkte nicht entfernen. Was der Papst lehrt, verpflichtet nach Wessel nur sofern er recht lehrt (Farr. fol. XXVII, b [1522]); die Gebote der Prälaten binden nur sofern sie „Weisheit" enthalten (ebd. fol. XXXI, a). In der beigefügten Tabula wird das genauer präcisirt: „*Statuta et mandata hominum et praelatorum quomodo accipienda et quantum obligant — tantum scilicet quantum in divina lege comprehenduntur et praecipiuntur.*" Wo dieses göttliche Gesetz zum Ausdruck gelangt sei, kann nicht zweifelhaft sein und wird auch in der darauf folgenden These ausdrücklich bezeichnet: in der heiligen Schrift. Sowird der „Freiheit eines Christenmenschen" der Weg vorbereitet, wenn auch völlige Klarheit über dasjenige, was der Regulator des sittlichen Lebens sein soll, noch fehlt.

Nach dieser Seite hin bezeichnet die Schrift des Bomelius einen beachtenswerthen Fortschritt. In ihr wird systematisch die neue Grundlage der Ethik entwickelt und Aufgabe und Ziel derselben fasslich dargestellt. Dass der Verfasser für die ihm über die wichtigsten Begriffe des Glaubens und des Lebens gewordene Klarheit in erster Linie unserem grossen Reformator verpflichtet ist, tritt genügsam aus seinen Darlegungen hervor und wird ja auch an einer Stelle, wo er auf einen „köstlichen Sermon" — Luthers Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können" — verweist, in dem man die weitere Ausführung lesen könne, ausdrücklich von ihm eingestanden. Und so ist er es denn auch gewesen, der Luthers „neuer Lehre" zuerst in den Niederlanden den literarischen Uebergang in weitere Kreise vermittelt hat. In ihm zeigt sich die von Gerhard Groot einst angefachte religiöse Bewegung, welche im Stillen weiter gewirkt und schon reiche Früchte getragen hat, theologisch so weit entwickelt, dass sie im Stande ist, die von Wittenberg herüberdringenden Gedanken sich zu assimiliren, sich an ihnen zu klären und zu stärken, und dann mit dem Eigenen das von Aussen herantretende verbindend der ganzen ferneren Bewegung eine breite dogmatische und ethische Grundlage zu schaffen, sowie ihrer weiteren Entwicklung ein hohes und reines Ziel zu stecken.

Midraschisches zu Hieronymus und Pseudo-Hieronymus.[1])

Von

Carl Siegfried.

Zu Daniel c. 1, 3 sagt Hieroymus: „*unde arbitrantur Hebraei Danielem et Ananiam et Misael et Azariam fuisse eunuchos impleta illa. prophetia quae ad Ezechiam per Esaiam prophetam dicitur: ‚et de semine tuo tollent‘* etc.“ (Jes. 39, 7). Damit vgl. Raschi ad Jes. 39, 7 ומבניך הם חנניה מישאל ועזריה.

In Bezug auf den Widerspruch zwischen Dan. 1, 5 wonach die Jünglinge erst in 3 Jahren vor den König gebracht werden sollen und c. 2, 1, wonach Daniel schon im 2. Jahre vor Nebucadnezar weissagt, bemerkt Hieronymus zu der letzten Stelle: „*quod ita solvunt Hebraei: secundum hîc annum dici regni eius omnium gentium barbararum non Judaeae tantum et Chaldaeorum sed Assyriorum quoque.*“ Damit vergl. Ibn-Esra zu ובשנת wo es heisst: אמר הספד שהוא שנת שתים למלכות נבוכדנצר על ירושלם אחר שמרד בו צדקיהו והרחיבה ור' משה אמר כי ב' שנים נשארו למלכותו ולא מצאנו כדבר הזה בכל המקרא והנכון בעיני למלכותו על כל הגוים שהזכיר ירמיהו שיכבשם.

Zu Dan. 5, 2: „*Tradunt Hebraei hujuscemodi fabulam. Usque ad septuagesimum annum quo Hieremias captivitatem populi Judaeorum dixerat esse solvendam . . . . irritam putans dei pollicitationem Balthasar falsumque promissum versus in gaudium fecit grande convivium insultans quodammodo spei Ju-*

1) Vgl. M. Rahmer, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus I. Thl. 1861 fortgesetzt in Frankels Mtsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenthums v. 1865. 1867. 1868. [Die Stellen aus Genesis und Hosea betreffend.] Derselbe: ein lateinischer Commentar aus dem IX. Jahrhundert zu den BB. der Chronik krit. verglichen mit den jüdischen Quellen. Th. I. Thorn 1866. — Derselbe: Ben-Chananja (theol. Wochenschrift) 1864. — Ausserdem m. analecta Rabbinica 1875 p. 12—17. Zöckler's sorgfältige Arbeit über Hieronymus 1865 geht auf diesen Punkt mit Ausnahme einer einzigen Notiz (S. 187) nicht ein. —

daeorum et vasis templi dei, sed statim ultio consecuta est.“ cf. Saadja: אותו היום סוף שבעים שנה של גלות בבל ואז אמר בלבו מאחר שלא נגאלו שוב אינן נגאלין ואז צוה להביא כלי בית יי״.

Zu Dan. 8, 16: *Virum istum qui praecepit Gabrieli ut Danielem faceret intelligere visionem Judaei Michaelem autumant.* —

Dass Michael höher steht als Gabriel ist auch die Ansicht des Talmud cf. Berachoth. 4ᵇ: גדול מה שנאמר במיכאל יותר ממה שנאמר בגבריאל.

Von Michael heisse es: und es flog einer der Seraphim (Jes. 6, 6), von Gabriel aber: „Der Mann Gabriel, den ich vorher gesehen“ (Dan. 9, 21). — Ibn-Esra bezieht auch c. 8, 15 כמראה גבר auf den Namen Gabriel, indem erklärt כמראת איש גבור והוא גבריאל.

Zu Dan. 9, 25—27. *Nec ignoramus quosdam illorum dicere quod una hebdomada de qua scriptum est confirmabit pactum multis hebdomada una* (cf. V. 27), *dividatur in Vespasiano et in Hadriano quod iuxta historiam Josephi Vespasianus et Titus tribus annis et sex mensibus pacem cum Judaeis fecerint.* cf. Ibn-Esra זה היה ידוע כי טיטוס כרת ברית עם ישראל שבע שנים ושלש שנים וחצי.

Zu Hosea 8, 6 wo Hieronymus nach jüd. Autoritäten שבבים = *aranearum fila per aërem volantia* setzt, vgl. Rahmer (j. Mtsschr. 1868 S. 419—421). Uns scheint die ganze Sache auf ein Missverständniss hinauszulaufen. Man las statt שיבא מכשורה [„Span vom Balken“] (vgl. Raschi) als ob dastünde שיבא מכושרא und da der „Span“ nicht zum „Spinnrocken“ passen wollte, so übersetzte man „Fädchen vom Spinnrocken“. Auf diese Art entstand für שיבא hebr. pl. שבבים die Bedeutung „Fädchen“ und des Spinnrockens Fädchen wurden dann weiter mit den Sommerfädchen der Spinnen verwechselt. — Vielleicht hat des Hieronymus *praeceptor nocturnus* diese Confusion bei nachtschlafender Zeit angerichtet.

Zu Hosea 10, 5, wo das יגילו Bedenken erregte, füge den bei Rahmer a. a. O. S. 423 citirten Stellen noch hinzu Salomo ben Melech, Miclol Jophi p. 144ᵇ יש מפרשים יאבלו ואין צורך רק הוא כמשמעו מענין שמחה וכן הוא הפירוש כי אבל עליו עמו וכמריו שעליו יגילו קודם זה עתה יאבלו עליו.

Zu Joel c. 1, 4: *Erucam... Hebraei Assyrios interpretantur Babylonios atque Chaldaeos, qui de uno climate orbis procedentes ...... Israelitici populi cuncta vastarunt. Locustam autem Medos interpretantur et Persas qui subverso imperio Chaldaeorum Judaeos habere captivos, bruchum Macedonas et omnes Alexandri succursores maximeque regem Antiochum cogno-*

mento Epiphanem, qui iustar bruchi sedit in Judaea et omnes priorum regum reliquias devoravit . . . urbiginem referunt ad imperium Romanum. Vgl. Miclol Jophi p. 146[a] הוא משל על ארבע מלכיות שמשלו על ישראל . . . כי גוי עלה על ארצי כמשמעו ונאמר על חיל כשדים שכבשו ארץ ישראל ושמוה לשמה Abarbanel ad h. l. להתנבאות על ממשלת ארבע המלכיות בבל ופרס ויון ורומי vgl. Merx, die Prophetie des Joel und ihre Ausleger 1879 S. 241—243.[1])

Zu Obadj. 1, 1. *Hunc aiunt Hebraei esse qui sub rege Samariae Achab et impiissimae Jezabel pavit centum prophetas in specubus qui non curvaverunt genu Baal.* cf. Kimchi: זהנביא לא ידענו באיזה דור התנבא ודעת רז"ל שזהוא עובדיה שהיה עם אחאב.

Zu Micha 5, 4—6. *Ceterum Hebraei istiusmodi deliramenta somniant: postquam septem quos fingunt et quos volunt pastores et octo principes homines Assyrium vicerint et terram Nemrod in gladiis suis paverint et hoc factum fuerit cum in terram Judae ante Assyrius venerit: tunc veniente inquiunt Christo omnes reliquiae Jacob, quae potuerint de gentibus superesse, erunt in benedictione.* — Kimchi sagt: הרועים והנסיכים יהיו שרי המלך המשיח und er zählt dann als die 7 Hirten auf: David, Seth, Henoch, Methusalem, Abraham, Jakob, Mose [wobei man sich allerdings über die Reihenfolge wundert], die 8 Fürsten sind: Isai, Saul, Samuel, Amos, Zephanja, Hiskia, Elia und der Messias.

Zu Nah. 3, 8: *Hebraeus qui me in scripturis erudivit ita legi posse asseruit „numquid melior es quam No-Amon" et ait No hebraice dici Alexandriam, amon autem multitudinem s. populos.*

Kimchi: והיא אלכסנדריא של מצרים. — *amon = populos* beruht auf Verwechselung von אָמוֹן mit הָמוֹן. Jer. 52, 15.

Zu Sach. 3, 1[b] *et recte stabat a dextris illius non a sinistris quia vera erat accusatio eo quod et ipse cum ceteris alienigenam accepisset uxorem.*

Auch bei Raschi wird diese Anklage des Satan mit Esra 10, 18 combinirt, er sagt להשטינו על שהיו בניו נשואים נשים נכריות.

---

1) Ueber den höchst werthvollen auslegunsgeschichtlichen Stoff, den Merx in diesem Buche herbeigeschafft, hätte Zöckler in seinem Literaturbericht über das Jahr 1881 (in Zeitschr. für kirchl. Wissensch. u. L. H. 1) nicht so ungünstig urtheilen sollen. Möglich, dass andere biblische Bücher in dieser Hinsicht günstigere Anhaltspunkte geboten hätten, aber es muss doch erlaubt sein auch bei Joel derartiges beizubringen.

Zu Sach. 3, 5 zu צניף *volunt intelligi sacerdotis dignitatem*, cf. Kimchi: לחנכו להיותו כהן גדול שהיתה מצנפת על ראשו.

Zu Sach. 6, 12 צֶמַח. *Significari . . . putant Zorobabel qui ex humili atque captivo in ducem populi Judaici repente consurgens aedificavit templum domini.*

Raschi: הוא זרובבל . . . . ועל שם שצמחה גדולתו מעט מעט . . . . אבל כל הבנין הזה מדבר בבית שני.

Zu Sach. 6, 14 חֵלֶם. *Helen positum esse pro Holdai.* Raschi: חלם הוא חלדי.

Zu Sach. 7, 2 „*quos Persas fuisse duces regis Darii timentes Deum Hebraei autumant, ut quia iam audierant templum esse constructum quaererent a sacerdotibus . . . . et prophetis utrum secundum consuetudinem pristinam flere et ieiunare deberent an luctum mutare laetitia.*

Raschi: אנשים צדיקים היו ושלחו מבבל לקרוביהם שבבית אל וגו'.

Zu Eccles. 5, 1. *Hebraeus ita sensit: quod non potes facere ne promittas. Non enim in ventum dicta transeunt sed a praesenti angelo, qui unicuique adhaeret comes, statim perferuntur ad dominum.* Nach Ibn-Esra steht Gott selbst so neben dem Menschen, כי אלהים נצב עליך ורואה אותך ושומע דבריך.

Zu Eccles. 7, 15[a]. *Hebraei justos pereuntes in justitia sua filios Aaron suspicantur quod dum putant se juste agere alienum ignem obtulerint.* Diese der Erzählung von Lev. 10, 1. 2, welche die Handlung des Nadab und Abihu vielmehr als einen Frevel darstellt, entgegenstehende Auffassung war, wie wir aus Philo leg. alleg. II, 15 sehen, die des älteren Midrasch. Philo sagt: *Καὶ μὲν δὴ Ναδὰβ καὶ Ἀβιοὺδ οἱ ἐγγίσαντες θεῷ καὶ τὸν μὲν θνητὸν βίον καταλιπόντες τοῦ δὲ ἀθανάτου μεταλαχόντες γυμνοὶ θεωροῦνται τῆς καινῆς καὶ θνητῆς δόξης.* Vgl. hierzu m. Philo von Alexandria 1875. S. 153.

Zu Eccles. 7, 16 (17) *Hebraei hoc mandatum . . . super Saule interpretantur qui Agag misertus est, quem dominus iusserat occidi.* cf. Raschi: כשאול שדימה להיות צדיק וריחם על הרשעים.

Zu Eccles. 9, 14. 15. *Aliter Hebraeus hunc lorum interpretatus est. Civitas parva homo est inquit, qui etiam apud philosophos mundus minor vocatur. Et viri pauci in ea membra . . . . rex magnus diabolus . . . cuius si . . . primae suggestioni non resistit totus . . . . illabitur . . . humilis et sapiens est quietus interioris hominis sensus . . .*

Raschi: עיר קטנה זה הגוף ואנשים בה מעט אלו איבריו

של אדם מלך גדול זה יצר הרע שכל האיברים מרגישים בו איש מסכן יצר טוב.

Zu Ps. 22, 1 *putant de Hester totum . . . psalmum esse compositum.* Raschi: רבותינו דרשוהו באסתר.

Pseudo-Hieronymus sagt zu 1. Sam. 12, 11 *Bedan ipse est Samson.* Nach Kimchi ist Bedan = בֶּן־דָּן d. h. der Sohn des Stammes Dan = Simson.

Zu 1. Sam. 15, 2 cf. Deut. 25, 18 führt Ps.-Hieronymus die Aggada an, nach der Amaleks Frevel an Israel darin bestand *quod . . . eorum circumcisionem amputaverunt et in subsannationem Dei in coelum projecerunt.* cf. Jalkut (Ausgabe Frankfurt a/M. 1687) p. 300[b] מחתכין מילותיהן של ישראל ומזרקין אותן כלפי למעלן ואומרים בזו בחרת הא לך מה שבחרת.

Zu 1. Sam. 15, 6[b] *Misericordiam vero Cinei cum filiis Israel fecisse dicitur sive quia Mosen fovit in terra Madian sive quia consilium dedit Moysi, qualiter multitudinem populi gubernaret.* Beide Ansichten finden sich bei den rabbinischen Erklärern. Die erstere bei Raschi לא עשה חסד אלא עם משה הדא דכתיב קראן לו ויאכל לחם vgl. Ex. 2, 20. Die andere bei R. Levi b. Gerson . . . . . הנה זה החסד היא כשבא יתרו אל משה המדבר ונתן עצה למשה להשים אל העם שוטרים.

Zu 1. Sam. 17, 18 וְאֶת־עֲרֻבָּתָם. *Pignora in hoc loco Hebraei libellos repudii intelligunt.* Es sei Brauch gewesen beim Beginn eines Krieges den Weibern auf alle Fälle Scheidebriefe auszustellen, damit sie nach dreijährigem Warten, falls der Mann bis dahin nicht wiederkehre, wieder heirathen könnten. Kimchi: דעת רז"ל שיקח מהם גיטין לנשותיהם טרם המלחמה אמרו ערובתם דברים המעורבים בינו לבינה.

Zu 1. Sam. 22, 18 *Aiunt Hebraei non omnes Ephod lineum portasse sed tales eos fuisse qui utique digni et idonei essent ad postandum Ephod.*

R. Levi ben Gerson sagt: ר"ל שהיו נכבדים וראויים לזה הלבוש.

Zu 1. Sam. 25, 44 cf. 2. Sam. 3, 15. 16. *Ut Hebraei tradunt non cognovit eam id est Phalti quoniam si cognovisset eam nunquam David sibi eam postea sociasset* (cf. Kimchi: אמרו כי פלטי בן ליש לא בא עליה וכל הימים שהיתה עמו חרב היה נועץ בינו לבינה שלא יגע בה) *quia in lege penitus hujusmodi prohibetur coitus* (Kimchi: אסור לאדם להחזיר גרושתו אחר שנשאת לאחר). *Idem namque Phalti de Gallim id est de inundatione erat. Inundatio hoc est Gallim lex intelligitur Legis enim doctor erat de Bahurim id est de electis* (Kimchi: כובש את יצרו עד בחורים שנעשה כבחורים שלא טעמו טעם

אותו חטא). *Quando autem a Saulo Michal ei datur Phalti id est evadens interpretatur* (Kimchi: לפיכך קראו עתה פלטי שפלטו אל מעבירה שלא בא אל מיכל).

2. Sam. 5, 4 ff. Die chronologische Schwierigkeit wird von einigen so gelöst. *Dicunt enim quia David sex mensibus Absalom filium suum fugeret merito eosdem sex menses a summa regni illius esse exclusos.* Kimchi: אותן חדשים שברח מפני אבשלום ובשעירה היה מתכפר כחדיוט לא עלו מן המניין.

2. Sam. 10, 10 steht אַבְשַׁי statt des gewöhnlichen אֲבִישַׁי. *Ideo autem ex nomine illius unam litteram demptam Hebraei dicunt eo quod necis Abner conscius fuerit.* — Aehnlich wird das Kethib דויג in 1. Sam. 22, 18. 22 statt des gewöhnlichen דֹּאֵג damit erklärt von den Rabbinen, dass dem Doeg, nachdem er gesündigt hatte, ein וי „Wehe" hinzugefügt sei, vgl. Hirschfeld, hagadische Exegese 1847, S. 408.

2. Sam. 13, 37 *Tholmai fuit pater Maecha* (cf. 2. Sam. 3, 3) *matris Absalom, quam dicunt Hebraei a David in proelio captam.* Kimchi: אבשלום בן מעכה דרשו בו כי לפי שהיה בן יפת תואר שלקחה דוד במלחמה.

2. Sam. 18, 18 *Tradunt Hebraei . . . quod non haberet filium talem qui regno dignus esset.*

cf. Jalkut II, p. 23[a] כי אמר אין לי בן ולא הוה ליהבנים והכתיב ויולד לאבשלום שלשה בנים ובת אחת (cf. 2. Sam. 14, 27) אמר רב יצחק בר אבדימי שלא היה לו בן הגון למלכות.

2. Sam. 21, 19 *Adeodatus* (= אֶלְחָנָן) *ipse est David. Adeodatus quia a Deo est electus in regnum.* Raschi: אלחנן דוד.

1. Kön. 1, 38 *servos hic dicit cerethi et pelethi id est septuaginta senes judices* R. Levi b. G. הם היו סנהדרין. cf. Berachoth 4[a] zu 2. Sam. 8, 18 זה סנהדרין כרתי שכרתין דבריהם פלתי שמופלאים בדבריהם.

1. Kön. 2, 34 *desertum hic pro munditia ponitur. Munda enim sicut desertum domus ejus fuerat ab omni pollutione et sanguine, excepto sanguine Abner et Amasae.* Kimchi: מה מדבר זה מנוקה מגזל אף ביתו של יואב מנוקה מגזל.

2. Chr. 32, 21. Zu den Worten „er kehrt mit Schmach in sein Vaterland zurück" heisst es *tradunt Hebraei illi caput et barbam rasam ab angelo in ignominiam.* Diese rabbinische Exegese stützte sich auf Jes. 7, 20 und findet sich Sanhedr. 95[b]. 96[a]. Die ganze Stelle ist abgedruckt und übersetzt bei Eisenmenger, entdecktes Judenth. I, S. 44. 45 weshalb wir sie hier weglassen.

Ebenda heisst es vom Gotte Nisroch: *quem dicunt in reliquiis arcae Noc culturam habuisse* cf. Raschi zu 2. Kön. 19, 37 Nisroch sei ein Brett von der Arche (נסר מתיבתו של נח) gewesen. Dann heisst es weiter: *Quum ergo quere-*

retur deprecans cur se non adjuvisset qui etiam filios suos Adrammelech et Sarasar sibi offerret, si hoc ille ratum duceret illi hoc audientes post tot clades . . . . timentes ab eo interfici, interfecerunt eum. cf. Raschi: שמעו אותו שאמר לשחוטם לפניו אם יצלוהו שלא יהרגוהו שרי המלכות שמתו בניהם על ידו

Zu 2. Chron. 33, 12 heisst es *dum in Babylonem ductus fuisset et in vase aeneo perforato missus ad motus igni invocavit omnia nomina idolorum quae colebat et cum non fuisset ab iis exauditus neque liberatus recordatum fuisse quod a patre crebro audierat: cum invocaberis me in tribulatione . . . exaudiam te.* Damit vgl. *Schene luchot habberit* 180^{b} was ebenfalls bei Eisenmenger I, 33 abgedruckt ist.

Ebenda heisst es mit Beziehung auf die Sage vom Märtyrertod des Jesaia: *tradunt Hebraei idcirco occisum Esaiam eo quod eos appellavit principes Sodomorum et Gomorrhae* (cf. Jes. 1, 10) *et quia dixit vidi dominum sedentem* (Jes. 6, 1) *cum per Moysem dixerit non enim videbit me homo et vivet* (Ex. 33, 20) [cf. Jebamoth 49^{b} אמר ליה משה רבך אמר כי לא יראני האדם וחי ואת אמרת ואראה אתה' יושב עלכסא רם ונשא].

Et quia dixit: addet deus ad dies tuos quindecim annos (Jes. 38, 5) *eo quod per Moysen dixerit et numerum dierum tuorum implebo* (Ex. 23, 26) [משה רבך אמר את מספר ימיך אמלא ואת אמרת והוספתי על ימיך וג].

Et quia dixerit: quaerite dominum dum inveniri potest... (Jes. 55, 6) *cum dicatur: quis est tam propinquus quam dominus noster* (Deut. 4, 7) משה רבך אמר מי כה' אל' קרובים בכל קראנו אליו ואת אמרת דרשו ה' בהמצאו.

cf. Sanhedr. 103^{b}.

Die Verwandtschaft des Buddhismus und des Christenthums.

Von

Prediger **J. Happel**
in Bützow (Mecklenburg).

Es scheint mir von hohem völkerpsychologischem Interesse zu sehen, wie Buddhismus und Christenthum, beide weltgeschichtliche Bewegungen ersten Ranges, in ihren Motiven und Tendenzen einerseits eine so tiefgehende Verwandtschaft zeigen, und doch zugleich so grundverschieden sein können. Diese auffallenden Beziehungen der beiden so mächtigen geistigen Strömungen sollen hier in ihrer Entstehung verfolgt werden. Da es uns hauptsächlich um die Erkenntniss der inneren Verwandtschaft des Buddhismus und des Christenthums zu thun ist, so lassen wir zunächst die Frage bei Seite, ob eine gegenseitige Beeinflussung von aussen her stattgefunden hat, untersuchen vielmehr die ihnen gemeinsamen Stimmungen und Richtungen, welche unter gewissen allgemein weltgeschichtlichen, nationalen und psychologischen Bedingungen nothwendig eintreten mussten.

Da die Menschheit ein beständiges Leben führt, also immer wieder von innen heraus sich verjüngt[1]), so können die Ordnungen, die sie sich schafft, die „Häuser", die sie sich baut[2]), die Verfassungen, in welche sie sich einlebt[3]), ja selbst die einzelnen Nationen, welche doch nur Zweige

1) 2. Kor. 4, 16.
2) 2. Kor. 5, 1. Hebr. 13, 14. 1. Kor. 7, 31.
3) Matth. 9, 16, 17.

an ihrem Stamme sind, nicht immer bestehen; es muss eine Zeit kommen, wo diese Ordnungen — diese Welt, welche der Mensch sich selbst geschaffen hat, morsch wird und unaufhaltsam ihrem Einsturze naht. So oft dieser Fall eintritt, wird die Menschheit immer von einer düsteren Todesstimmung erfasst; es ist ihr zu Muthe, als ob nicht bloss die von ihr selbst gegründete Welt, sondern die Säulen des Himmels selbst wankten, die Grundfesten der Erde erschüttert würden.[1]) Diese Todesstimmung wird um so allgemeiner und um so mächtiger um sich greifen, je vollständiger die Auflösung der jetzt „alten Welt" ist, je grösser die Anzahl der Nationen, die an dem gesellschaftlichen Banquerott betheiligt sind und je fester und tiefgreifender andererseits die alten Ordnungen gefügt waren, je unzertrennlicher und unauflöslicher sie mit der menschlichen Natur selbst verwachsen schienen: nie wurde diese Todesstunde der Menschheit so schauerlich eingeläutet, nie so tief und weithin empfunden, als zu der Zeit, wo der Buddhismus und das Christenthum entstanden.

Aber die Menschheit führt ja nicht bloss ein Leben, sondern ihr Wesen besteht in der innerlichen geistigen Natur ihres Daseins; sie befindet sich deshalb in einem Widerspruch mit der äusseren noch nicht vergeistigten materiellen Welt; diese tritt ihr als eine Schranke entgegen, in gewisser Beziehung sogar als eine *rudis indigestaque moles*; doch tritt dem Menschen nicht nur die äussere Natur, die natürliche Welt, so widerspruchsvoll entgegen, noch weit peinlicher berührt ihn der Widerspruch, den er durch die von ihm selbst geschaffene äussere Welt, durch die „wie eine Krankheit forterbenden" häuslichen, gesellschaftlichen, nationalen und staatlichen Ordnungen in Religion, Sitte und Recht erfährt. Die äusserere Natur ist organisirbar, der Mensch könnte sie also erkennend und bildend sich zueignen und dadurch die

1) Vgl. das tiefsinnige deutsche Welt- und Götterdrama. „Am tiefsten war das 10. Jahrhundert in einen gedankenlosen Kampf allgemeiner Raubsucht versunken, ein träumerisches Gefühl des Absterbens ging durch die jugendlichen Völker, noch ein Nachklang der Götterdämmerung." Hase, Kgesch. VIII. Aufl. p. 237.

in ihr liegende Schranke überwinden; nicht so ist es mit der von ihm selbst geschaffenen Welt, sie wird leicht für ihn zu einer stockigen Rinde, die den Baum des Lebens zum Ersticken umklammert. Wohl kein anderes Glied der Menschheit hat diesen Druck gleich peinlich und andauernd empfinden müssen wie die beiden Nationen, denen das Christenthum und der Buddhismus ihr Dasein verdanken, die Inder und Hebräer. Was die jüdische Nation in den Arbeitshäusern der Pharaonen, an den „Wasserbächen Babels“ und endlich unter dem eisernen Joch römischer Zwingherrschaft gelitten hat, ist ja weltbekannt.[1]) Aber nicht nur der äussere Druck, welcher auf Israel lastete, die Pein der Fremdherrschaft, hatte im Laufe der Zeiten sich immer mehr verschärft, auch das Gewand, welches die Nation sich selbst gewoben und angelegt, die theokratisch-hierarchische Staats- und Lebens-Form war allmählich zu einer Zwangsjacke geworden, das Gesetz ein immer peinlicherer „Zuchtmeister,“ wie Niemand tiefer und schärfer nachgewiesen hat als der Apostel Paulus, der eben hierdurch ein so gewaltiger Herold der „Erlösungsreligion“ geworden ist.

Zeigt nicht schon in diesen beiden Beziehungen das Schicksal der Inder und Juden eine überraschende Aehnlichkeit? Allerdings kennen wir die äussere — politische Geschichte der Inder bei weitem nicht so genau, wie die israelitische.[2]) Aber soviel wissen wir doch auch von jenen, dass dem Auftreten Çakjamunis eine lange Reihe despotischer Herrscher vorausgegangen ist, welche die indischen Völker

---

1) Vergl. Protest. Kztg. 1879. No. 37, p. 790 und Keim, Gesch. Jesu I, 487 „Dem Jammer der Herodesherrschaft pp.“ und 488: Rechnet man das Sündenregister dazu, welches ihm Philon sein Zeitgenosse sammelt, ohne Uebertreibung zu machen pp.

2) Deshalb kann Oldenberg, Buddha S. 65, 3 bemerken: „Es lässt sich nicht erkennen, dass erschütternde geschichtliche Ereignisse oder sociale Umwälzungen zu jener Zeit mit im Spiele waren, um die Geister auf Gedanken und Fragen wie diese mit besonderem Ernst und Nachdruck hinzuweisen. Das Christenthum hat in Zeiten schwerster Leiden, inmitten des Todeskampfes einer zusammenbrechenden Welt sein Reich gegründet; Indien lebte in gesicherter Ruhe“ (?).

mit „Dornen und Skorpionen“ gezüchtigt und durch ihre habgierigen Unterkönige bis aufs Blut ausgesaugt haben.[1]) Und doch war auch hier der dauernde hierarchisch-sociale Druck bei weitem peinlicher als die immer wieder vorübergehende Zwingherrschaft einzelner grausamer Despoten. „Mit grösserem Rechte als die Jesuiten“, bemerkt Köppen, konnten die Brahmanen sagen: In unseren Händen ist der Mensch nur ein Leichnam.“[2]) Und wie das Volk geängstigt und abgehetzt werden musste, wenn eine bis zur äussersten Ueberspannung ausschweifende Hierarchie mit einem despotischen Königthum zur Feier ihrer blutigen Orgien sich vereinigte, mag das massenhafte Abschlachten von Opfermenschen bezeugen, welches Weber[3]) schon für das Zeitalter der Veden nachgewiesen hat und von deren erschütternder Wirkung auf

1) Vgl. Burnouf, lot. 742, 3; Introd. 199, 2; 371, 1. Köppen I, 56, 2. „Es ist mit dem Lande wie mit dem Sesamkorn, sagten einst die ersten Minister zum König, es giebt sein Oel nicht heraus, wenn man es nicht herauspresst, herausschneidet, herausbrennt oder herausstampft.“ Das Gesetzbuch des Manu empfiehlt dem König für die Erhebung der Abgaben das Beispiel des Blutigels, „die methodische Aussaugung.“

2) „Der Brahmanenstand,“ sagt Bohlen, „tritt hier in seiner furchtbaren Grösse auf, und vor ihm, dem allgebietenden Stellvertreter der Gottheit, muss die Menschlichkeit verschwinden; Recht ist hier nur was mit der Theologie etc.

3) Albrecht Weber, „Indische Streifen“ I, p. 24 ff. Die Berücksichtigung dieser Thatsachen fehlt bei Oldenberg, Buddha S. 65, 3 ff. Doch vergl. S. 225, 1: Die buddhist. Sätze vom Leiden alles Vergänglichen sind der schneidend scharfe Ausdruck, den diese Stimmungen des indischen Volkes sich geschaffen haben, ein Ausdruck, zu welchem der Commentar nicht in der Rede zu Benares und in den Sprüchen des Dhammapada allein, sondern in der ganzen leidenvollen Geschichte des unglücklichen Volkes mit unauslöschlicher Schrift verzeichnet steht.“ Kern, Der Buddhismus und s. Gesch. in Indien Bd. 1, S. 19, 1: In scharfem Gegensatz zu dieser [indischen] Sanftmüthigkeit steht die Härte des indischen Strafrechts. Vergl. ib. 211 u. 244 Anm. In der soeben (von Oldenberg) berufenen „ganzen leidenvollen Geschichte des unglücklichen Volkes“ liegt die tiefste Wurzel der buddhistischen Bewegung. Daher hat Kuenen allerdings Recht, wenn er Nat. and Un. Religg. S. 258 bemerkt: „*It is not in the popular belief, nor in any social needs and aspirations, but in philosophical speculation and asce-*

zartfühlende Gemüther die buddhistischen Legenden[1]) genugsam Kunde geben.

Da die Unnatur gesellschaftlicher Lebensformen eine solche Höhe erreicht hatte, so musste ein Dasein, in welchem man von allen Seiten sich bedrängt, geängstigt, gequält und gepeinigt fühlte, nothwendig eine tiefgehende Unlust an der äusserlich-realen Welt und die Entschlossenheit

---

ticism, that Buddhism finds its immediate antecedents." Auch stimme ich mit ihm überein, wenn er im „*spirit of love*" (vergl. S. 279) den persönlichen Antheil Çakyamuṅis am Buddhismus und den Fortschritt desselben über den bereits existierenden indischen Ascetismus sieht. Vergl. N. IV d. Abh.

1) Tar. 30. 25. Béal 158 ff. „*s'il est un fait général qui ressorte des légendes de tout ordre, c'est que la société indienne est profondément corrompue au moment, où le Bouddha y paraît.*" Barthélemy-Saint Hilaire, le Bouddha et sa relig. 1868. „Die Einheit und Gesammtheit des Volkes durch die Kasteneintheilung zerrissen; die Mehrheit desselben zur Dienstbarkeit und Knechtschaft verurtheilt, vom geistlichen und weltlichen Despotismus der menschlichen Rechte beraubt, entwürdigt und niedergetreten; das System des Kastenwesens gestützt auf einen wüsten Götzendienst auf die fürchterliche Lehre von der Seelenwanderung, auf den Glauben, dass das Schicksal des gegenwärtigen Lebens, die jedesmalige Hoheit oder Niedrigkeit der Geburt, durch Verdienst und Schuld in früheren Lebensläufen bedingt sei, gestützt auf eine Unzahl von ständischen Vorurtheilen, von Formen und Satzungen, Gebeten und Opfern, Bussen und Ceremonieen, Reinigungen und Peinigungen jeglicher Art von derer Erfüllung irdisches Glück und ewiges Seelenheil abhingen, die den Einzelnen ganz und gar und in jedem Augenblick in Anspruch nehmen, deren kleinste, selbst unwillkürliche Verletzung ihn auf unbestimmte Zeit hin unglücklich und unseelig machen kann; durch dies alles der Brennpunkt der Individualität fast erloschen, der Kern der Sittlichkeit, der Muth des Handelns, Strebens und Schaffens erstickt, so dass es für das indische Volk einzige Lebensfrage geworden war: wie kann man dem Leben für immer entgehen! wie befreit man sich von der Persönlichkeit und der Wiedergeburt? wie gelangt man zum ewigen Tode? u. s. w. — das waren ungefähr die Zustände, wie sie der Einsiedler der Çâkja vorfand." Köppen 121. 122. Als Ursache der Unlust an der äusserlich-realen Welt und des Rückzugs etc. ist aber besonders auch noch die allgemeine sittliche Entartung zu bezeichnen, wie sie z. B. treffend von Spence Hardy als Ursache der Lust am Klosterleben dargestellt wird, vergl. east. monachism. 393. 394.

des Rückzugs in die innerlich-ideale Welt des Gemüths hervorrufen, welche in der That vor allem als gemeinsamer Grundzug der buddhistischen und der christlichen Lebensansicht und Stimmung sich bemerkbar machen.

Die Welt schien für ihre Bewohner wie zu einem Zuchthaus eingerichtet, dessen Pein um so lebhafter und tiefer empfunden wurde, als man in Indien wie in Palästina ein deutliches Bewusstsein darum hatte, dass die Zwangsjacke, in der man steckte, nicht etwa das Werk einzelner Menschen oder Klassen der Gesellschaft oder doch nur einiger Generationen sei, sondern die Ketten in welche sich die Menschheit geschmiedet fühlte, von einer höheren ihr selbst transcendenten Macht herrührten; es waren die Bande Mâras oder des Diabólos, in denen alles Lebendige hinschmachtete; denn nicht bloss die Menschen, die Kreaturen überhaupt sind der „Macht der Eitelkeit“ unterworfen, sie alle „seufzen nach Erlösung.“

„Die ganze Welt,“ heisst es im 1. Briefe des Joh. 5, 19 „liegt im Argen“; denn von Anfang ist der Teufel in die Gotteswelt eingedrungen, hat darin seine Werke vollbracht, sein Reich aufgerichtet (1. Joh. 3. 8; Joh. 9, 3;[1]) Joh. 12, 31); ist namentlich in der von Gott abgefallenen Menschheit wirksam geworden Ephes. 2, 2, so dass nun auf der ganzen Erde ein Fluch oder Zorn Gottes liegt (Joh. 3, 36. Röm. 1, 18 vergl. mit Genes. 3, 14—19), in Folge dessen in der Welt mühselige Arbeit, Sklaverei und namentlich der Tod erduldet werden müssen. Röm. 5, 12; 7, 18 ff.

Satan, der Fürst dieser Weltperiode 2. Kor. 4, 4 herrscht vermittelst der Finsterniss Act. 26, 18 ff., vergl. Coloss. 1, 13; er hat die Bösen in seiner Schlinge gefangen und zwingt sie namentlich durch die Todesfurcht seinen Willen zu thun 2. Timoth. 2, 26; Heb. 2, 14. 15; auch Kranke sind von ihm gebunden. Luk. 13, 16.

„Ohne ihren Willen ist die Schöpfung der Nichtigkeit unterworfen, zur Knechtschaft der Vergänglichkeit Röm. 8, 20. 21; sie seufzet zusammen und liegt in Wehen bis jetzo“. Röm. 8, 22, vergl. Jes. 65, 25.

1) Vergl. Weisht. 2, 24 und Jak. 1, 13. 17.

Die Zwangsjacke, welche der Mensch an hat, ist der Todes-Leib Röm. 8, 10; denn in seinen Gliedern herrscht das Gesetz der Sünde Röm. 7, 23; der Mensch ist unter die Herrschaft der Sünde (als Sklave) verkauft Röm. 7, 14; Joh. 8, 34; er soll das Gute thun, und kann es nicht, der Todesleib hindert ihn daran Röm. 7, 18. 19, das ist sein Elend; darum möchte er erlöst sein von dem Leibe solches Verderbens. Röm. 8, 24; 2. Kor. 5, 8.

Wie nach 1. Joh. 5, 19 die ganze Welt im Argen liegt, so erscheint auch dem Buddhismus das gesammte materielle Dasein — im Gegensatz zu dem reinen, ewigen, „absoluten" Sein, dem Nirwāna — durch Finsterniss gefesselt, durch Lüste verunreinigt und allen Qualen der Endlichkeit, namentlich der Geburt, der Krankheit, dem Tode unterworfen.[1])

Wir sind hier in Finsterniss eingehüllt und bedürfen der Leuchte. Dh. 174. Beal 245. lot. 90. 99 unten; so lange man in der Welt ist, befindet man sich innerhalb der Grenzen des Todes Dh. 86 in seinen Banden Dh. 37, mit denen er herrscht Dh. 148. 41. Es ist mâra mit seinem Gefolge[2])

1) Seinem tiefsten Motive nach ist der Buddhismus geboren aus dem erschütternden Aufschrei der Menschenseele über das unerbittliche jammervolle Verhängniss alles endlichen Daseins. Das deutet schon die Legende dadurch an, dass sie den Buddha wiederholt und in verstärktem Maasse von dem erschütternden Anblick des Alters, der Krankheit und des Todes ergriffen den Entschluss der Erlösung fassen lässt. „Buddha sieht einen Greis mit gebeugtem Körper, runzlichtem Gesichte, kahlem Haupte, zitternden Gliedern und erschrickt, da er hört, dass es Aller Loos ist zu altern; er gewahrt einen Kranken in unheilbarem Siechthum, vom Fieber geschüttelt, voller Aussatz und Geschwüre, ohne Führer, ohne Hülfe; endlich einen verwesenden, von Würmern zerfressenen Leichnam, und tief ergriffen ruft er aus: „Wehe der Jugend, die durch das Alter, wehe der Gesundheit, die durch alle Arten von Krankheit zerstört wird! Köppen 81.

2) „Der Name Mâra ist kein anderer als Mrityu; der Todesgott ist zugleich der „Fürst dieser Welt", der Herr aller Weltlust, der Feind des Erkennens, denn die Lust ist ja in der brahmanischen wie in der buddhistischen Spekulation die Fessel, die an das Reich des Todes bindet und die Erkenntniss ist die Macht, welche jene Fessel löst." Oldenberg, a. a. O. 59, 3. Auch mâra entspricht merkwürdig dem „Fürsten dieser Welt," insofern er König der Welt des Gelüstes, des unteren, finsteren, vergänglichen, des grob materiellen Daseins

Dh. 175 und sein Gefolge oder seine Fesseln sind die Lüste oder Fesseln der Existenz, besonders die 5 Klêças Dh. 370; Introd. 267 Anm. 1.[1]) Die Lust nach Weibern, Söhnen, Schätzen wird Dh. 345 als die stärkste Fessel bezeichnet.

---

ist — ganz ähnlich wie bei Johannes. Die überraschende Verwandtschaft der Johanneischen und buddhistischen Weltanschauung tritt besonders aus folgender Schilderung Oldenberg's hervor: „Die charakteristischen Grundanschauungen der alten brahmanischen Spekulation kehren in dieser Rede Buddha's in herrschender Geltung wieder. Wir haben gezeigt, wie jene Spekulation sich in der Vorstellung eines Dualismus bewegte. Auf der einen Seite das ewig Unwandelbare, welches mit den Prädikaten höchster Freiheit und Seligkeit ausgestattet ist: das ist das Brahma, und das Brahma ist nichts anderes als des Menschen eigenes, wahres Selbst (Âtman). Auf der andern Seite die Welt des Werdens und Vergehens, der Geburt, des Alters, des Todes, mit einem Worte des Leidens. Aus eben diesem Dualismus fliessen die Grundaxiome, mit welchen die Rede Buddha's von der Nichtselbstheit operirt: der Satz, welcher für die Buddhisten keines Beweises bedarf, dass Heil nur da sein kann, wohin Werden und Vergehen sich nicht erstrecken, die Gleichsetzung der Begriffe Veränderlichkeit und Leiden, die Ueberzeugung, dass des Menschen Selbst (attâ = sanskr. âtman) der Welt des Geschens nicht angehören kann. Die Elemente in denen das empirische Dasein des Menchen sich vollendet, sind beständigem Wechsel unterworfen; das körperliche wie das geistliche Leben fliesst einher, indem ein Vorgang sich an den anderen kettet und sich mit dem anderen drängt. Der Mensch steht hilflos inmitten dieses Stroms, dessen Wellen er nicht aufhalten noch ihnen gebieten kann. Zu Freude und Frieden kann er nicht gelangen; wie kann Freude und Friede da gedacht werden, wo keine Dauer, sondern nur der unaufhaltsame Wechsel herrscht? Aber wenn er die Vergänglichkeit nicht in seinen Dienst zwingen kann, vermag er sich doch von ihr abzuwenden; wo aller Wandel des Irdischen aufhört, ist Erlösung und Freiheit." A. a. O. 219, 1, vgl. auch 265. 266 auch Kern, a. a. O. S. 59, Anm. „Bei den Indern ist der grosse Erlöser der Welt der Sonnengott. Er ist der Ueberwinder der Finsterniss, er ist die geöffnete Pforte der Erlösung (mokshadvâram apâvritam), er ist das leuchtende Vorbild für die Menschheit, alle Finsterniss, Unreinheit und Schmutz, auch der Geister und Gemüther zu entfernen. Denn Licht, Weisheit, sittliches Gut und reine Unschuld sind für den Arier eins, ebenso wie Finsterniss, Wahn, Unsittlichkeit und schwarze Bosheit.

1) Vergl. die 5 oder 7 sangas d. i. Fesseln, worunter die menschlichen Leidenschaften verstanden werden: *râgo, doso, moho, mano, diṭṭhi*.

Den Leib soll man einem zerbrechlichen Gefäss gleich erkennen Dh. 40; denn in ihm ist der Tod das Leben Dh. 148; er ist nur eine Anhäufung beständig im Fluss begriffener Elemente Dh. 351 und dem Schaume gleich zu achten Dh. 46; eine bunte Scheibe, der aufgehäufte Gifteiter der Wunde, krank von vielerlei Planen beherrscht, ohne festen Halt, ein Nest von Krankheiten; vom Alter zu Grunde gerichtet, zerbrechlich, zerspalten, ist er eine stinkende Anhäufung Dh. 148.

Die Welt ist das in 3 Stockwerken[1]) aufgebaute Zuchthaus, von denen das unterste, weil am weitesten von Nirwāna entfernt und aus der massivsten Materialität bestehend, auch die peinvollsten Strafkammern oder die sogenannten schlechten Gänge — Metamorphosen — umfasst. „In den untersten Existenzweisen, den Höllen, erduldet man Feuerqualen, unter den Thieren die Angst, welche ihnen die Furcht von einander verschlungen zu werden einflösst, unter den Prêtâs die Qualen des Hungers und des Durstes; unter den Menschen die Beunruhigungen einer Existenz von Plänen und Mühen; unter den Geistern (dêvâs) die Furcht zu stürzen und ihr Glück zu verlieren: das sind die 5 Ursachen des Elendes, von welchen die drei Welten gefesselt sind.“ Gequält von den Schmerzen des Leibes und des Geistes sehen die Söhne Buddha's in den Bestimmtheiten (Attributen, Elementen) des (materiellen) Daseins wahre Scharfrichter, in den Sinnesorganen verlassene Dörfer, in den Sachen Räuber; endlich sehen sie die Gesammtheit der drei Welten vom Feuer der Dauerlosigkeit verschlungen“ Introd. 418, 3.[2])

Gerade in dieser Erkenntniss, dass alle Wesen einer ihrem wahren Glücke, Ruhe und Frieden feindseligen Macht unterworfen seien, war es beiden, sowohl dem Buddhismus als dem Christenthum klar, dass eine bloss äusserliche Revolution d. h. ein Umsturz der bestehenden verrotteten

---

Childers, Pâli Dict. s. v. sango. klêça = kileso (pâli) = desire, hate ignorance, vanity, heresy, doubt, sloth, arrogance, shamlessness, hardness of heart (Childers, a. a. O.).

1) Die Buddha befreien die Wesen, welche gefesselt sind im Verschluss der 3 Welten lot. 107, 47.

2) Vergl. Kern, a. a. O. 477 das Elend der Welt.

menschlichen Zustände den Weltwesen überhaupt keinen Frieden schaffen konnte; weshalb man sich auch jedes gewaltsamen Eingriffs in die gesellschaftlichen Ordnungen um so leichter enthalten konnte.[1]) Wenn allem Lebendigen wirklich geholfen werden sollte, dann konnte dies nur durch eine Aufhebung der materiellen Welt selbst, durch eine Vernichtung der Existenz bis in ihre Wurzel, also auch des „Willens zum Leben" d. h. des materiellen, des sinnlich-selbstsüchtigen Lebenstriebes geschehen; weshalb denn auch eine solche Auflösung der Welt hier und dort gleich bestimmt in Aussicht genommen wurde.[2])

Wie überhaupt im Alterthum war auch in Israel der Gedanke einer Verschlechterung der Welt, eines Abbruchs derselben und des Wiederaufbaues einer besseren längst vorhanden, ehe das Christenthum entstand, aber jetzt erwachte dieser Gedanke mit neuer Kraft und trat allbeherrschend in den Vordergrund der Betrachtung.

Nach 1. Joh. 2, 17 ist die Welt bestimmt zu vergehen; nämlich die gegenwärtige Gestalt der Welt, das was sie unter der Wirksamkeit ihres Fürsten geworden ist[3]), 1. Kor. 7, 13; die gegenwärtige arge Welt Gal.

---

1) Daher hat Oldenberg Recht, wenn er den Buddhismus nicht als eine blosse sociale Reform, (eine „Reformirung des Staatslebens") aufgefasst haben will, sondern eine tiefere Bewegung in ihm sieht, vergl. a. a. O. 156, 1. Auch vom Buddhismus gilt in dieser Beziehung: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt." Vergl. auch Kern, a. a. O. 562. 563.

2) Ich halte es deshalb für obenhin geurtheilt, wenn Köppen behauptet (I, 132, 4): „Es ist wohl keine Frage, dass, wenn das indische Volk nicht schon völlig verreligionisirt und durch den theologisch-priesterlichen Vampyrismus und weltlichen Despotismus alles Blutes und Lebensmuthes beraubt gewesen wäre, der Ruf der Befreiung und die Predigt von der Gleichheit der Menschen, welche Çâkjamuni ergehen liess, zu einer ähnlichen Erhebung der untersten Volksklassen hätte führen müssen, wie Luthers Predigt von der christlichen Freiheit zum Bauernaufstande, vergl. dagegen die weit mehr in die Tiefe gehende Bemerkung Barth. St. Hil. weiter unten; ebenso Oldenberg u. Kern a. a. O.

3) Daher kam jetzt wohl auch der allgemeine Glaube auf, dass die menschlichen Seelen, ursprünglich mit den reinen Geistern von gleicher Natur, immer tiefer gefallen seien.

1, 4; welche der Teufel verunreinigt hat, vermittelst der bösen Lust (Matth. 13, 38; 1. Joh. 2, 16; Joh. 1, 13; 2. Petr. 1, 4). Wie sie einst zu Noahs Zeit mit Wasser zerstört wurde 2. Petr. 3, 5. 6, so soll sie am „Tage des Herrn" durch Feuer aufgelöst werden 2. Petr. 3, 10; Off. 21, 1, eine neue gerechte Erde und desgleichen Himmel sollen erstehen, die jedoch nach Jes. 65, 17 ff. 66, 15 auch keineswegs vollkommen gedacht sind.[1])

Die Welt, so heisst es auch im Buddhismus, (Köppen 327, 2 lot. 108. 28, 2) verschlechtert sich allmählich, weil die Menschen von dem guten Gesetze immer weiter abweichen; es muss dann eine neue Offenbarung kommen, durch welche sie wieder in einen besseren Zustand versetzt wird; denn wenn lange kein Buddha erschienen ist, dann mehren sich die Bewohner der Hölle lot. 108. 127. 128.[2]) Darum erfolgt von Zeit zu Zeit ein vollständiger Abbruch der alten und schlecht gewordenen Welt, eine Zerstörung derselben durch Feuer, Wasser oder Wind[3]) und der Aufbau einer neuen lot. 329, 42, 3. 4. Köppen 287 Anm. 1.

Obgleich man aber von einer höheren, transcendenten, Macht sich gefesselt sah, so war doch nicht minder in beiden Strömungen das Bewusstsein vorhanden, dass die Weltwesen das Zuchthaus, in welchem sie sich befanden, selbst geschaffen hatten; man erntete nur was man gesäet, natürlich nicht bloss in dem augenblicklichen, zeitlich und örtlich begrenzten Dasein, sondern in den weit hinter der unmittelbaren Gegenwart zurückliegenden Existenzperioden; „denn, bemerkt mit Recht Köppen 298, jeder muss zugeben, dass sein Dasein, seine leiblichen und geistigen Kräfte das Produkt einer unendlichen Reihenfolge von Voraussetzungen, von Bedingungen und Beziehungen sind, von denen er die

1) Vergl. Luther b. Büchner, bibl. Realconcordanz Bd. I, p. 563.

2) Und am Ende der Zeiten wird die ganze Schlechtigkeit der Menschen offenbar werden. lot. 165, wo dann die Söhne Buddha's von vielen Leiden betroffen werden. lot. 166 cf. 366 vergl. Matth. 24, 9.

3) Wird die Welt durch Feuer vernichtet werden, so überwiegt vorher die Fleischeslust; vor der Auflösung durch Wasser herrscht dagegen Zorn und Gewaltthätigkeit, vor der Zertrümmerung durch Wind Unwissenheit. Köppen 287 Anm. 1.

wenigsten kennt, und von denen er so zu sagen fatalistisch bestimmt und beherrscht wird.“ Dies drückt die jüdisch-christliche Anschauung so aus, dass sie bereits den ersten Menschen als den Urheber des allgemeinen Sündenverderbens bezeichnet, mithin der menschlichen Natur als solcher die Mutterschaft des Bösen zueignet; der „alte Mensch“ d. h. die aus der Erde stammende und durch die Sünde zerrüttete Menschennatur richtet sich selbst zu Grunde in Lüsten und Irrthum Ephes. 4, 22 (vergl. Weisht. 12, 23), so erntet der Mensch, was er gesäet hat[1]) Gal. 6, 7; Joh. 8, 21. 23.

---

1) Es ist diese ganze Vorstellung bloss eine Verallgemeinerung der altjüdischen Anschauung, dass in den Nachkommen die Sünden der Väter heimgesucht werden; vergl. übrigens Weisht. 8, 20, wo d. Incorporat. präexistenter Seelen und ihre Bestrafung oder Belohnung für früherweltliche Existenzen vorausgesetzt wird; vergl. Joh. 9, 2 und dazu Meyer's Commentar; doch ist eben die letztere Stelle ein charakteristischer und bedeutsamer Fingerzeig, wie weit das christliche Gefühl mit dem Buddhismus zu gehen vermag, und wo es Halt machen muss: dass ein einzelner Mensch durch seine früheren Thaten zum Blindgeborenwerden bestimmt sei — eine Annahme, welche streng aus dem Prinzip des Buddhismus folgt — wird verworfen. Seydel in s. Ev. von Jesu führt diese Stelle (Joh. 9, 2) und die wirklich überraschende buddhistische Parallele dazu an, als einen besonders schlagenden Beweis für die Entlehnung von Erzählungsstoff der christlichen Evv. aus dem buddhistischen Sagenkreis. Allerdings bemerkt dagegen nicht mit Unrecht Kuenen, National Religions and Universal Religions 1882. S. 336, 2: *One might ask whether this doctrine is specifically Buddhistic, and whether it is not possible that a sin committed in the womb may have been in the mind of the speakers* (cf. Meyer's Commentary)? *But in any case nothing can be more obvious in connection with this passage than the comparison of the Judaeo-Alexandrine doctrine of preexistence* (c. q. Sap. Sal. VIII, 20), ***which renders the Buddhistic parallel quite superfluous.*** Der letztere Satz indessen erscheint fraglich. Vergleiche hiermit vielmehr Pfleiderer, in der Protest. Kztg. 1882 No. 46. Sp. 1072. 2: „Unleugbar hat hier die Bemerkung des Verfassers [Seydels] viel für sich, dass diese Erklärung angeborner Blindheit aus früherer Sündenschuld für den Inder, der mit der Seelenwanderungstheorie vertraut ist, natürlich, dagegen die ähnliche Frage der Jünger im Evangelium, in dem sonst die Idee einer Präexistenz jeder Seele sich nicht findet, sehr auffallend und schwer zu erklären sei. Ich weiss dem nichts entgegenzusetzen.“ Zugegeben selbst, dass die Theorie von der Präexistenz jeder einzelnen Seele sich

Mit grandioser Energie und Konsequenz ist diese Anschauung allerdings nur in Indien durchgeführt worden, weil man nur hier den Begriff der Natur als des Complexes der der durch sich selbst werdenden Dinge kannte; im Buddhismus insbesondere, welcher der Sankja-Lehre zu folgen scheint, besteht die Welt aus einer unendlichen Kette individueller Seelen, welche durch sich selbst werdend d. h. als Naturen, zugleich Ursache und Wirkung ihres Daseins, also auch für ihr Schicksal allein verantwortlich sind. Der jedesmalige Weltzustand ist folglich das Produkt oder die Frucht zahlloser Willensakte, Festsetzungen, welche den jetzt lebenden Individuen die Bedingungen ihres Daseins und Soseins vorgeschrieben haben; und jedes Individuum nimmt in der jedesmaligen Weltperiode genau die Stelle ein, welche es in früheren Existenzen sich erworben hat. Subjekte des Leidens sind also im Buddhismus die zahllosen Ideen oder ideellen Einzelexistenzen, welche in den Ocean des materiellen Weltlaufs sich eintauchen, um je nach der Schwäche oder Stärke der Fesselung an die materielle Existenz vermittelst des Selbsterhaltungstriebes, innerhalb der Grenzen der Geburt und des Todes entweder tiefer hinabzusinken oder höher emporzusteigen, und nachdem alle einzelnen Stockwerke der Unter- und Oberwelt durchschwommen sind, endlich am jenseitigen Ufer des Stroms, in der Ueberwelt — Nirwāna — anzukommen, wo die Seele aller Unruhe, Angst und Pein entrückt, zum vollkommnen und ewigen Stillstande gekommen ist — „wo nicht mehr Leid, noch Geschrei, noch Schmerz, wo das Erste vergangen“ — d. h. in einem Zustande, der

---

im Evangelium Johannes doch findet — was ich allerdings für wahrscheinlich halte, vergl. jetzt Lucius, Der Essen. S. 73, 1 —, so liegt die auffallende Beziehung der betreffenden buddhistischen zu der Johanneischen Erzählung ja nicht bloss in der Lehre von der Belohnung und Bestrafung der Seelen für früherweltliche Existenzen) an und für sich, sondern vielmehr in dem besonderen Fall, an welchem jene Theorie hier und dort erscheint (vergl. Burnouf, lot. de la bonne loi S. 85). Hierzu kommt, dass das Ev. Joh. nicht allein an vielen andern einzelnen Stellen (vergl. darüber namentlich No. VII d. Abh.), sondern in seinem ganzen Tenor kaum ohne Beziehung auf die buddhistische Weltanschauung geschrieben sein kann.

sich nur negativ beschreiben lässt[1]), gleichwohl aber das allerpositivste, die über jeden Mangel erhabene Fülle des Seins, repräsentirt.[2])

---

1) Rgya tscher rol pa II, 215: „*Après avoir delivré complètement les êtres de la vieillesse, de la mort, de la maladie, de la corruption, du désespoir, des misères, des inquiétudes et du troubles, après les avoir fait passer au de là de l'océan de la vie émigrante, il les établira dans la région d'une nature impérisable, heureuse et sans crainte, exempte de misères et de douleurs, calme, sans passions et sans mort.*

2) Nirwâna kann so wenig das „Nichts" sein, als ja gerade die sichtbare, materielle — die „grob-materielle" — Welt nur für ein traum- und schattenhaftes Dasein gehalten wird. Conf. Köppen I, 89, 2: „Bôdhisattva bleibt unerschütterlich, denn alle Elemente betrachtet er nur als eine Täuschung, einen Traum, eine Wolke. Ebenso sagt der Königssohn Kunâla: *J'ai vu les objets sont périssables.* Introd. 468, 8. Man hält die Welt für ein Luftbild und verachtet sie. Dh. 170. Diesseits Nirwâna ist das Bereich Mâras, der Sünde und des Todes Dh. 148. Nirwāna dagegen heisst saro d. i. das wahrhaft Seiende gegenüber asaro dem nichtigen Sein (vergl. Childers, Pāli-Wörterb.); es heisst akatam ungeschaffen 389 und unsterblich amatam = ἄμβροτον. Auch daraus, dass dies intellektuelle und thelematische Vermögen desto höher ist, je mehr sich einer dem Nirwâna genähert hat, geht hervor, dass dieses nicht = dem Nichts sein kann. Vgl. Köppen 411 und 435: Alle übrigen Wesen, selbst die Arhats, Pratyêka-Buddhas und Bôdhisattvas sind noch irgendwie im Wissen und Wollen und in der Ausführung des letzteren beschränkt; nur die Intelligenz und die Macht des vollendeten Buddha ist schlechterdings unbegrenzt, unwiderstehlich Alles durchdringend. Er allein ist völlig frei, rein, abgelöst, unbedingt, allwissend und allmächtig: er allein besitzt die höchste, die ganze, die vollkommene Bôdhi." „Wie aber ist es zu verstehen — fragt Köppen — dass auch Gedächtniss und Selbstbewusstsein zu den Errungenschaften, jedenfalls zu den Prädikaten der obersten Grade der Exstase gezählt werden? Sind Gedächtniss (Smriti) und Selbstbewusstsein (Sampradjna) hier in dem gewöhnlichen, irdischen endlichen Sinne zu fassen, in welchem sie etwa nur das fortgesetzte Gefühl und Wissen der Einheit und Identität des Ich bezeichnen, oder in jenem höheren, mystischen, asketischen Verstande, in welchem die Seele, nachdem mittelst der Abstraktion das Prinzip der Persönlichkeit und Individuation ausgelöscht kraft der Exstase eingeht in den Zustand unbegrenzter Erinnerung, universellen Bewusstseins, alldurchdringenden Wissens, unendlichen Schauens?" — und setzt mit Recht hinzu: „wahrscheinlich ist die letztere Ansicht die richtige." 589. „Die Frucht, welche nach der Ansicht aller Asketen durch die vollen-

Trotz eiserner Strenge und Folgerichtigkeit hat die buddhistische Gerechtigkeitspflege, welche sich über verschiedene Weltalter hin erstreckt, gleichwohl nichts Verletzendes; denn wie grosse und wie viele Qualen auch eine Seele durchmachen muss, in dem sie das allgemeine Purgatorium, welches die Welt ist, von dem tiefuntersten Höllenraum mit allen seinen Martern bis zu den höchsten Räumen des Lichts durchläuft, sie weiss doch nichts von ewigen Höllenstrafen, sondern auch für die am tiefsten gefallenen Wesen giebt es eine Erlösung.

Da Israel wegen seiner theokratischen Grundanschauung den Begriff der Natur nicht zu fassen vermochte und alle Uebel in der Welt nicht als natürliche Folgen, sondern als positive göttliche Strafen ansah, da die Geschichte des Volkes Gottes alles Interesse absorbirte und nur eine ästhetische, nicht eine genetische Naturbetrachtung möglich war (vergl. Genes., Hiob, Psalmen), so wurde auch im Christenthum der natürliche (im Gegensatz zu dem positiv von Gott gesetzten) Zusammenhang der menschlichen Leiden mit denen der unteren Kreaturstufen nicht untersucht; dadurch gewann die kirchliche Lehre den Vortheil, dass sie ein schwieriges Problem, wie es nämlich mit den Leiden der Thierwelt stehe, sich gar nicht gestellt sah; aber auch den Nachtheil, dass sie auf die Einseitigkeit verfiel das Böse und das Uebel in der Welt auf eine rein geistige, d. h. mit vollkommenstem Selbstbewusstsein, Vernunft und Freiheit, vollzogene That zurückzuführen und nicht vielmehr auf eine unvollkommene Einrichtung der Welt selbst, welche in das Bewusstsein und in den Willen geistiger Wesen aufgenommen, also gedacht und gesetzt — als Schuld und als Strafe erscheint — wie der Buddhismus ganz richtig

dete Beschauung gewonnen wird, ist mit einem Worte die Wissenschaft, die Gnosis (Djnâna), jene absolute, alldurchdringende Wissenschaft, in der nicht bloss die Allwissenheit, sondern auch die Allmacht (die Wunderkraft) eingehüllt liegt und die zugleich die Befreiung in sich schliesst. ib. 593. Ueber den Begriff des Nirwâna vergl. jetzt Oldenberg (Buddha S. 38, 2. 271. 272. 287), welcher gründlich beweist, dass das Nirwâna nicht das „Nichts“ sein könne, sondern wahrscheinlich die „absolute Fülle des Seins,“ und treffend 1. Kor. 2, 9 vergl.

gesehen hatte.[1]) Dessen tieferes Interesse durch eine kleine Veränderung eines bekannten Goethe'schen Wortes so ausgedrückt werden möchte: „Wir führen uns ins Leben ein und müssen dadurch schuldig werden; dann überlässt man[2]) uns der Pein; denn alle Schuld rächt sich auf Erden."

Hier macht sich freilich auch ein durchgreifender, höchst folgenreicher Unterschied geltend, nicht bloss zwischen dem Buddhismus und dem Christenthum, sondern sogar innerhalb des Christenthums selbst, zwischen den aus uralt israelitischer Wurzel stammenden Motiven[3]) und den alexandrinisch-buddhistisch gefärbten Anschauungen; während nämlich für den Buddhismus die materielle Welt an und für sich als vom Uebel erscheint, liegt es dagegen für die jüdisch-christliche Anschauung im Begriffe der Welt als Gotteswerk, dass sie gut d. h. zweckmässig eingerichtet sei[4]); aber diese uralt israelitisch-optimistische Weltauffassung tritt doch nur (?) in der synoptischen Ueberlieferung der Rede Jesu vollständig

1) lot. 272, 3.

2) [Vergl. Lips. in Schenkels Bibellex. Essäismus 188, 2. 189, 1. Lucius, a. a. O. 60, 3; 30 Anm. 1. Hilgenfeld, Ztsch. f. wiss. Theol. 1882 p. 282 unten,] nämlich das „Schicksal" = Dharma vergl. Oldenberg, a. a. O. 257, 3. Kern 358, 2, am richtigsten ist dharma wohl mit „Weltgesetz" zu übertragen. „Der Buddha ist nur eine Unterabtheilung des dharma, da dieser alle Dinge beherrscht, behauptet Kern, a. a. O.

3) Ueber diesen „Realismus" des Christenthums spricht sich Tertullian sehr verständig aus Apologet. c. XIV: „*we are no Brahmans, nor Indiangymnosophists; we are no dwellers in the woods, no men who have left the common haunts of life; we feel deeply the gratitude we owe to God, our Lord and Creator; we despise not the enjoyment of any of this works; we only desire to moderate this enjoyment in such a manner that we may avoid excess and misuse. We therefore inhabit this world in common with you, and we make use of baths, of shops, of workshops, and fairs, and all that is used in the intercourse of life. We also carry on, in common with you; navigation, war, agriculture and trade; we take part in your occupation, and your labour, when needful, we give to the public service.*"

4) Man vergleiche z. B. die herrliche Schilderung der künstlerischen Schöpfung des Menschenleibes Ps. 139 mit der Anschauung des Apostels Paulus vom Leibe oder gar der buddhistischen Betrachtungsweise: *the priest must reflect that the body is composed of thirty-two impurities; that as the worm is bred in the dunghill, so it is conceived in the womb; that it is receptacle of filth, like the privy;*

ungetrübt hervor, während in den alexandrinisch-buddhistisch gefärbten johanneischen Schriften der Blick für die Schönheit und Wahrheit auch der materiellen Welt sich dergestalt getrübt hat, dass man sie nicht mehr mit den Augen der alttestamentlichen Psalmdichter oder Jesu anzusehen vermag, sondern wesentlich an ihr nur noch Vergänglichkeit, Finsterniss und verführerischen Sinnesreiz wahrnimmt; nur insofern ist auch hier die optimistisch-realistische Auffassung der Hebräer festgehalten, als der Teufel aus der Gotteswelt ausgestossen[1]), seine Werke zerstört[2]) und die Werke Gottes offenbar gemacht werden sollen.[3]) Doch ist diese letztere optimistische Weltauffassung auch dem Buddhismus in seiner Art nicht fremd.[4]) Bezüglich

---

that disgusting secretions are continually proceeding from its nine apertures; and that, like the drain into which all kinds of refuse are thrown, it sends forth an offensive smell.“ (Spence Hardy, east. mon. 247, 3). Das heisst wahrhaftig „den Tod im Tode zeigen“! Unmittelbar auf diese unästhetische Betrachtung folgt eine malerische Schilderung der menschlichen Vergänglichkeit, welche an das A. T. erinnert: *The body exists only for a moment: it is no sooner born than it is destroyed; it is like the flash of the lightning as it passes through the sky; like the foam; like a grain of salt thrown into water, or fire among dry straw, or a wave of the sea, or a flame trembling in the wind, or a dew upon the grass.*

1) Joh. 12, 31.

2) 1. Joh. 3, 8; cf. Weisht. 2, 24.

3) Joh. 9, 3.

4) Auch hier giebt es eine vernünftige Inkonsequenz; vergl. z. B. Dh. 332: Süss ist in der Welt Mutterschaft, süss Vaterschaft, süss der Stand des Mönchs und der Stand des Brahmanen.“ Nur der Verfasser der Philosophie des Unbewussten glaubte seiner Zeit die pessimistische Konsequenz so weit treiben zu müssen, dass er sich zu der Behauptung verstieg, ein Mädchen, welches heirathe, richte sich zu Grunde. „Obgleich der Buddhismus unmittelbar aus der Askese hervorgegangen ist und demgemäss die Enthaltsamkeit, den Cölibat als den einzigen Weg zur definitiven Befreiung bezeichnet, so stellt er dennoch die Sittlichkeit des Familienlebens, die „Haustugend“ sehr hoch und empfiehlt deren Ausübung den Laien angelegentlichst. Wenn das eine Inkonsequenz ist, so ist es wenigstens eine solche, die ihm zur Ehre gereicht, wie denn theoretische Inkonsequenz zu Gunsten der Praxis oft nicht die schlechteste Seite der Religionen ist.“ Köppen 472. 473. Die Kalpa, wo Buddha erscheint, heissen verschönt durch grosse Freude. lot. 42, 4. „Vater und Mutter zu ehren ist besser, als den

des buddhistischen Pessimismus finden nämlich gewöhnlich starke Uebertreibungen statt; man stellt die Sache so dar, als ob der Buddhismus jede Welt für vom Uebel erkläre; diess ist aber unrichtig: jede neue Erleuchtung der Welt führt bessere Zustände herbei. „Wenn Kaçjapa als Buddha erscheint, dann wird selbst Mâra (das böse Prinzip) sich im Gesetz unterrichten lassen, es wird die Erde ein Paradies werden, nur Menschen und gute Geister (dêvâs) werden wieder geboren werden auf der Erde, eine Art tausendjähriges Reich wird dann entstehen (lot. 80. 90; 42, 3; 43. Dh. 332. Köppen 327, 2).

II.

Wie Christenthum und Buddhismus aus der Unlust an der äusserlich realen Welt geboren sind, so stimmen sie auch zusammen in der Entschlossenheit des Rückzugs in die innerlich ideale Welt des Gemüths.

Göttern des Himmels und der Erde zu dienen"; „der Mann, welcher auf redliche Weise den Lebensunterhalt erwirbt für seine Eltern, ist grösser, als ein Weltmonarch"; „wenn ein Kind seinen Vater auf die eine und seine Mutter auf die andere Schulter nähme und sie so 100 Jahre ohne Unterlass trüge, so würde er für dieselben immer noch weniger thun, als sie für ihn gethan haben." Köppen 473. *Une chose assez étonnante, c'est que le Bouddha, tout en prêchant le renoncement absolu et l'ascétisme au sein du célibat, n'en a pas moins respecté les devoirs de la famille, qu'ils a mis au premier rang.*" Barthélemy-Saint-Hilaire p. 91, 3. Treffend bemerkt Oldenberg, a. a. O. 226, 1: „Der rechte Buddhist sieht freilich in dieser Welt eine Stätte beständigen Leidens, aber dieses Leiden weckt in ihm nur das Gefühl des Mitleidens mit denen, die noch in der Welt stehen; für sich selbst fühlt er nicht Trauer oder Mitleid, denn er weiss sich einem Ziele nah, das über alles herrlich ihm entgegenblickt. Ist dieses Ziel das Nichts? Vielleicht. Wir können auf diese Frage hier noch nicht antworten. Was es aber auch sein mag, der Buddhist ist fern davon, die Ordnung der Dinge, welche dem menschlichen Dasein gerade dieses und eben nur dieses Ziel gewährt hat, als ein Unglück, als eine Unbill zu beklagen oder sich mit trüber Resignation in sie als ein unabänderliches Verhängniss zu ergeben. Er strebt dem Nirwâna mit derselben Siegesfreudigkeit entgegen, mit welcher der Christ auf sein Ziel hinschaut, auf das ewige Leben."

Die Abkehr von der Aussenwelt als einem nur scheinbaren und schattenhaften Dasein, die Einkehr in die Tiefen des Gemüths, die Flucht in das mystische Jenseits scheint am frühesten und energischsten in Indien aufgetreten zu sein; nirgends ist die Verachtung der Welt der Sachen und die Ueberspannung des Idealismus so excentrisch, so masslos betrieben worden wie hier. Aber wenn auch die Neigung zur Contemplation und einem ganz der Askese gewidmeten Einsiedlerleben schon längst in Indien vorhanden war, als der Buddhismus entstand[1]), so wurde sie doch erst durch Çakyamuni zu einer allgemeinen socialen Bewegung, deren Strom sich nicht bloss über die ganze indische Welt ergoss, sondern als ihm in Indien die Quellen abgegraben wurden, seine Fluthen über einen grossen Theil von ganz Asien zu wälzen begann, so dass sicherlich $^2/_3$ der Menschheit[2]) von ihm beeinflusst worden sind. Es ist nun gewiss denkwürdig zu sehen, wie ungefähr zu gleicher Zeit als die buddhistische Bewegung entstand, nämlich seit dem 6. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, auch in der vorderasiatischen, ägyptischen und griechischen Welt die Unlust an dem äusserlich realen Dasein und die Neigung zum Rückzug in die ideale Welt des Gemüths immer allgemeiner und mächtiger um sich zu greifen beginnt.[3]) Welch eine tiefe Erschütterung im Völkerleben die auf den Trümmern der Einzelstaaten errichteten Weltreiche der Assyrer, Babylonier, Perser und zuletzt der Macedonier und Römer hervorrufen musste, deutet schon die alte biblische Erzählung vom Thurmbau zu Babel an,

---

1) Vergl. Kern, Der Buddhismus. Deutsche Ausg. Otto Schulze. 1882. S. 16, 2 ff. Kuenen, a. a. O. 277, 2.

2) Vgl. Spence Hardy, eastern monachism, praef. 1: *It has been computed by Professor Neumann that there are in China, Thibet, the Indo-Chinese countries, and Tartary, three hundred and sixty millions of Buddhists.* Köppen 160.

3) *It has been noticed, relative to the Greeks, that „the century between 650 and 500 B. C. appears to have been remarkable for the first diffusion and potent influence of distinct religious brotherhoods, mystic rites, and expiatory ceremonies, none of which find any recognition in the Homeric epic.“* Grote's History of Greece, III, 114. b. Spence Hardy a. a. O.

welche auf die Gründung des assyrisch-babylonischen Weltreichs zurückzuführen scheint, wie ja auch „Babel“ immer wieder das Centrum der vorderasiatischen Weltmonarchien geworden ist.

Hiermit war der Zersetzungsprocess eingeleitet, welcher zur Auflösung der nationalen Formen führte, in welchen die Kulturvölker bisher, mehr oder weniger streng von einander abgesondert, ihr eigenthümliches Leben geführt hatten. Da nun aber die Individualitäten der vorderasiatischen Völker ihr eigenthümliches Dasein einbüssten und in einander zerflossen, so wurde ihr Seelenleben, welches in jenen Formen beschlossen war, genöthigt, sich auf sein eigenes Wesen zu besinnen und desshalb in den innersten Kern seines Daseins sich zurückzuziehen — aus der Erscheinungen Flucht in das Reich der ewigen Idee. Das „Erkenne dich selbst“ und „Rette deine Seele!“ wurde nun die Losung der Zeit.

Dieser Zug nach innen wird so energisch betrieben, dass jene exstatischen Zustände entstehen, durch welche man sich schon bei „Leibes-Leben“ in das mystische Jenseits versetzt und Wochen und Monate, ja nach buddhistischen Legenden Jahre lang, ausser Leibe ist.

Nach lot. 99 befand sich Buddha 10 mittlere Kalpa[1]) im Zustande der Verzückung; nach lot. 111 blieb er sogar 84,000 Kalpas im Vihâra in Meditation versunken. cf. Beal, 6, 3. — Vermittelst ihrer geistlichen Kraft (spirituel power) d. h. durch Exaltation ihrer Phantasie erheben sich die buddhistischen Geistlichen gen Himmel. Beal 1. Die Entmaterialisirung, welche im Buddhismus durch das exstatische Schauen und den Rückzug aus der Welt erreicht werden soll, ist anschaulich symbolisirt in dem phantastischen Weltengebäude, welches mit der grob materiellen Daseinsstufe (der Welt des Gelüstes) anhebend, durch die formhafte, formlose Weltsphäre[2]) sich erhebend, endlich im Nirwâna verschwimmt. Köppen, 236, 1. Die 4 Stufen der Beschauung

---

1) „Die Perioden der Zerstörung und Erneuerung des Universums werden von den Buddhisten Kalpas genannt.“ Köppen 267, 3.

2) Kâmadhâtu, rûpadhâtu, arûpadhâtu lot. 807, 2.

sind nach Bürnouf, Introd. 618, 2 der Rahmen, in welchen die buddhistischen Phantasiewelten hineingewoben, beziehungsweise daraus entwickelt sind. Wie die buddhistische Phantasie geübt wurde, um solche phantastische Welten hervorzubringen, beweist der Unterricht des Âtschārja Nāgardschuna bei Schiefner 87. „Als Jamâri sich in sein Inneres versenkte, geschahen alle Dinge, sowie er nur an sie dachte und er war im Stande schwere Stücke zu vollführen, ib. 260, 2; 192, 1. Die Phantasie wird dergestalt exaltirt, dass alle Schranken des Raums und der Zeit kühn übersprungen und die wunderbarsten Entrückungenund Versetzungen in die seltsamsten Weltsphären vorkommen. „Wer den Geist gereinigt hat, vermag — (vermittelst der Phantasie) — die wunderbarsten Handlungen auszurichten, er fliegt durch die Lüfte, schreitet durch die Berge, über die Meere u. s. w. lot. 477, 3.

Aehnliche Phantasiestücke werden bekanntlich auch im A. und N. T. erzählt z. B. Act. 8, 39. 40; Matth. 14, 25 (Mark. 6, 48); Joh. 8, 59; vergl. Josua 3, 14—17; 2. Mos. 14, 21. 22; 2. Kön. 2, 6. 7. 8. 9. 11. Henoch 1. Mos. 5, 24. Doch ist hier alles massvoller und nüchterner; die Wundererzählungen sind fast durchweg sinnreich und haben einen gesunden religiös-sittlichen Kern. Die Entrückung in das mystische Jenseits ist das Ziel, nach welchem die buddhistischen Weisen trachten. Wenn einer die Bôdhi[1]) erlangt hat, ist er nicht mehr in der Weltrevolution, obgleich noch nicht nach Nirwâna eingegangen lot. 86. Die Menschen, welche sich ganz der Contemplation ergeben haben, begierdelos, leuchten und sind schon in dieser Welt abgestorben d. h. frei von den Fesseln der Existenz Dh. 89. Unwillkürlich denkt man hierbei an die paulinische Mystik, nach welcher die Christen für das irdische Leben abgestorben sind und ihr wahres Leben nur noch im Jenseits führen Coloss. 3, 1—3; und der Johanneische Christus sagt, im Be-

1) Den Stand des Buddha Introd. 295. 296; nicht zu verwechseln mit Buddhi, welches der Sprache der Buddhisten und Brahmanen gemeinsam ist und das Vermögen des Menschen, mit welchem er erkennt, bedeutet. Vergl. d. ägypt. Therap. b. Keim, Gesch. Jes. I, 292.

wusstsein die Welt überwunden zu haben (cf. Joh. 16, 33): Ich bin nicht mehr in der Welt Joh. 17, 11.

Der Zweck des Lebens wird nun gänzlich ausserhalb der Sinnenwelt gesucht;[1]) im Buddhismus will man auch von dem noch stark sinnlich gefärbten brahmanischen Himmel nichts mehr wissen[2]), der Idealismus wird vielmehr auf die äusserste Spitze getrieben: dahin gekommen sein, wo es keinen Wechsel, kein Auseinanderfallen des Seins und Werdens mehr giebt, wo keinerlei materielles Dasein mehr ist, sondern nur noch reines Sein, von welchem man nicht mehr sagen kann, was es ist, sondern nur noch, dass es ist, in einen Zustand also, welcher sich nur noch negativ beschreiben lässt[3]); das ist das Ziel des buddhistischen Weisen, Nirwāna, die ewige Ruhe.[4]) Die Frommen verlassen das diesseitige Ufer wie die Schlange ihre alte Haut Uragasutta 81. 82[b], vergl. Beal 305. Sie wandern aus der Welt, nachdem sie den Tod und sein Gefolge überwunden haben Dh. 175. Wer alles verlassen hat, Haus, Begierden u. s. w., wer so erhaben ist, dass selbst Götter und Gand-

1) Bezüglich des Christenthums vergl. indessen p. 368, Anm. 3.

2) Dh. 187. 188.

3) Nirwâna heisst „unaussprechlich" Dh. 218, vergl. Oldenberg, a. a. O. 287, 2.

4) Die Unerschütterlichkeit, das Insichabgeschlossensein des Heiligen wird auch treffend bezeichnet als die Insel, welche vom Strom nicht überschwemmt werden kann, Dh. 25; wer sie durch Fleiss, Anstrengung, Sichzusammennehmen sich verschafft hat, ist in Nirwâna, welches mithin nicht als ein zeitlich und räumlich von der diesseitigen Welt geschiedener Ort aufzufassen ist, sondern vielmehr als der Zustand des Weisen, welcher den Gipfel der Tugendhaftigkeit erstiegen, in dem Strome des hohlen, nichtigen, immer wieder in sich zusammenbrechenden, auseinanderfallenden, veränderlichen und vergänglichen materiellen Weltlaufs einen unerschütterlichen Standort gewonnen hat, vergl. Spence Hardy 299, 2 ff. Wenn Christus erhöhet ist von der Erde, will er alle seine Jünger zu sich ziehen, Joh. 12, 32. Wenn Buddha als Vater seine Kinder aus der Welt wie aus einem Hause, welches in Brand gerathen ist, rettet lot. 50, 51 — so reisst auch der Sohn Gottes die Kinder Gottes aus dieser gegenwärtigen argen Welt. Gal. 1, 4. „Der grosse Mönch ist aus meinem Bereich und meiner Macht entflohen" sagt Mâra zu seinen Töchtern b. Kern, a. a. O. 97.

harven seinen Weg nicht kennen, der ist Brahmane Dh. 420. Man kann die Spur des Buddha, für denen es keine Wünsche, keine Leidenschaften giebt, nicht mehr auffinden Dh. 180.

So haben auch die Christen hienieden keine bleibende Stadt Heb. 13, 14, sie wünschen auszuwandern aus dem Leibe 2. Kor. 5, 8, ihre Stadt ist im Himmel Phil. 3, 20; ihr Leben ist verborgen mit Christo in Gott, darum sollen sie nach dem was droben ist, trachten Colos. 3, 1—3. Nicht lieb haben die Welt, noch was in der Welt ist 1. Joh. 2, 15. Bezeichnend ist daher die Uebereinstimmung beider Strömungen in der mit der ausschliesslichen Richtung auf das Jenseits zusammenhängenden Verachtung der materiellen Lebensgüter; sie werden nur von ihrer vergänglichen Seite in's Auge gefasst, als Würmer- und Rostfrass.[1]) Matth. 6, 19; Luk. 12, 33; Mark. 10, 21 (Luk. 18, 22); Jak. 5, 3; Matth. 13, 22; Luk. 16, 9; Matth. 19, 23. 24 (Luk. 18, 24. 25); Act. 2, 44. 45; 4, 34; 1. Timoth. 6, 7. 8; 2. Kor. 4, 18 (doch vergl. Matth. 19, 27—29; Mark. 10, 28—30; Luk. 18, 28—30) und von ihrer für die Tugendhaftigkeit gefährlichen Seite behandelt, während die Gefahren der Armuth mit keinem Worte erwähnt werden.

Auch Buddha erklärt, es ist schwer reich zu sein und den Weg zu lernen. Köppen 131, 3; auch er, obgleich Königssohn, sucht kein irdisches Königthum, sondern will Buddha

1) Ja als ein unrechtmässiger Besitz Luk. 16, 9; insbesondere scheint der Buddhismus den Reichthum als einen Raub aufzufassen, weil er nur „im Kampf um das Dasein" hat erworben werden können lot. 464, 2; daher verzichtet der Heilige auf jeglichen Besitz, lebt nur von freiwilligen Gaben und sucht wie Diogenes in der Bedürfnisslosigkeit den Göttern möglichst nahe zu kommen Dh. 200. Doch auch das Leben von Almosen ist ein Mittel der Selbstdemüthigung; denn heisst es bei Hardy 246: „Das Geben von Almosen ist ein Segen sowohl für den, welcher sie giebt, als für den, der sie empfängt; aber der Empfänger steht niedriger als der Geber, vergl.: „Geben ist seliger denn Nehmen." Act. 20, 35. Der Geiz gilt als Grundsünde 1. Timoth. 6, 10; Judas ist der Geizige; „zu Gespenstern des Hungers (Prêtas) werden alle die Narren, Unwissenden und von Natur Geizigen, welche aus Kargheit, Missgunst oder neidischer Habsucht von Gabenspendung nichts wissen wollen." Der Weise und der Thor p. 35 bei Köppen p. 246.

werden ib. 86; als König hat er sich alles Dinges entäussert lot. 155, 8.[1]) Die Lust nach Weibern, Söhnen, Schätzen ist die stärkste Fessel, sie muss durchschnitten werden. Dh. 346.[2]) Den Thoren tödten seine Schätze, weil er nicht nach dem Jenseits strebt, er tödtet sich selbst. Dh. 355. Denn nicht bloss deshalb verachtet man die materiellen Güter, weil sie vergänglich sind, sondern aus dem idealen Gesichtspunkte[3]), um aus dem Strome der Vergänglichkeit das bessere Selbst zu retten. Man soll sich selbst bezähmen, denn der beste Sieg ist der über sich selbst Dh. 80. 105. Buddha lässt sich durch nichts bewegen zu den weltlichen Vergnügungen zurückzukehren, denn welche Lust mag ein Mensch von reinem Herzen darin finden? Beal 168, 2; er sucht das Unvergängliche, Dauernde ib. 171, 5. Eine Thorheit ist der äusserliche Reichthum, wenn der innerliche fehlt Dh. 394. Darum soll man lieber den Besitz des eigenen Ichs, als der Söhne und des Reichthums erstreben Dh. 62.[4]) Die wahre Weisheit besteht in der Unterscheidung des nichtigen von dem wahrhaft gehaltvollen Sein Dh. 11. Reinheit des Herzens, nicht der Kleidung ist die Hauptsache, in jener besteht die wahre Würde des Menschen Dh. 10.[5])

Ueberraschend ist in dieser Beziehung die Uebereinstimmung gewisser buddhistischer Legenden, welche wie zur

---

1) Denn nur durch einen erhabenen Heroismus, der allem entsagt, kann man den Himmel erarbeiten, heisst es in einem Edikte Piyadasis. lot. 659 unten. Barthél. St. Hil. 112, 2.

2) cf. Luk. 14, 26: So jemand zu mir kommt, und hasset nicht seinen Vater pp. Joh. 12, 25. „Der Geistliche soll den Tod seines Vaters oder seiner Mutter nicht betrauern“ heisst es in einer Beichtvorschrift. Köppen 352, 2, vergl. Matth. 8, 21. 22.

3) Darum wie die Biene Honig sammelt und ohne die Blume zu verletzen, davon eilt, so auch möge der Weise auf der Erde weilen.“ Dh. 49 (M. M. Vorlesgg. z. Relig.-Wiss. 225). cf. 1. Kor. 7, 29—31 ... und die, so diese Welt geniessen, wie solche, die sie nicht geniessen.“

4) cf. Luk. 12, 20.

5) Wer von allen Fesseln frei geworden ist, dem ist es wie einem der von der Schuld, von der Krankheit, vom Gefängniss, von der Sklaverei, vom gefährlichen Wege frei geworden ist. lot 473. 474, 2.

Illustrirung bekannter Aussprüche Jesu in den Evangelien erscheinen. Man vergleiche darüber M. M., Vorlesgg.[1]) über Relig. Wiss. 227. 228. Ebenso die ergreifende Legende von dem Königssohn Kunâla[2]), den seine Stiefmutter verführen will. Der Königssohn lässt sich geduldig die Augen ausreissen, denn er hat sich mit ihnen, welche vergänglich sind, etwas Besseres erworben, was ihm nicht wieder entrissen werden kann.[3]) Wer sein leibliches Leben dazu gebraucht hat, um sich damit etwas wirklich Reelles zu erwerben, der braucht nicht zu wehklagen, wenn seine Stunde gekommen ist und er in den erwünschten Aufenthalt der guten Geister (devâs) eingehen wird.[4]) So sehen auch Christen nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare, auf den inwendigen Menschen[5]), der nach Gott geschaffen ist[6]), den Willen Gottes thut, deshalb von Tag zu Tag erneuert wird und in Ewigkeit bleibet. Sie haben nicht lieb die Welt, weil sie durch ihre Lust Gott entgegengesetzt und darum

1) „Eine schöne Legende ist es auch und erinnert an die Frau im Evangelium, die einen Heller in den Gotteskasten wirft, dass ein Armer den Almosentopf des Buddha mit einer Hand voll Blumen füllt, während ihn reiche Leute mit 10,000 Scheffeln nicht anfüllen können; sowie jene andere, dass von allen Lampen, die zur Ehre des Buddha angezündet worden, nur eine einzige, die von einem dürftigen Weibe dargebracht ist, die Nacht hindurch brennt, während die übrigen von Königen, Ministern u. s. w. gespendeten verlöschen.“ Köppen 131, 4.

2) „*O ma mère*, *répondit Kunâla* (Introd. 405, 3), *plutôt mourir en persistant dans le devoir et en restant pur; je n'ai que faire d'une vie qui serait pour les gens de bien un objet de blâme, d'une vie qui, en me fermant la voie du Ciel, deviendrait la cause de ma mort, et serait méprisée et condamnée par les sages;*“ und als ihm die Augen auf den — untergeschobenen und von ihm selbst bestätigten — Befehl seines königlichen Vaters ausgerissen werden sollen, sagt er (ib. 408, 7): „*Quand je considère la fragilité de toutes choses, et que je réfléchis aux conseils de mes maîtres, je ne tremple plus, ami, à l'idée de ce supplice; car je sais que mes yeux sont quelque chose de périssable.*“

3) 2. Kor. 4, 16: „Darum sind wir nicht feige; sondern wenn auch unser äusserer Mensch aufgerieben wird, so erneuert sich doch der innere von Tag zu Tag.“

4) Introd. 381, 5 unten.

5) 2. Kor. 4, 18.

6) 2. Kor. 4, 16. Ephes. 4, 24. 3, 16. 1. Joh. 2, 17.

der Verwesung unterworfen ist[1]); wer darum sein materielles Leben höher achtet als sein besseres Ich, der verliert sich selbst.[2])

„Dieser Zug nach innen, diese Vertiefung des Gemüthslebens in sich, welche auch die Frömmigkeit und Tugend weniger im äusseren Werk als in der inneren Gesinnung und Gemüthsverfassung sucht, begegnet uns in jenen Uebergangszeiten bei Heiden und bei Juden[3]), ohne dass eine äusere Berührung verwandter Erscheinungen nachweislich wäre, ... es ist die dem äusseren Leben abgekehrte Grundstimmung, das in der Noth der Zeit erstarkte Streben, den inneren Menschen ins Freie zu stellen, seine Würde zu wahren, sein Gleichgewicht aufrecht zu erhalten.“[4]) Diese Richtung nach innen musste allerdings eine vollständige Interesselosigkeit gegenüber der Welt der Sachen hervorrufen. Man hatte keinen Sinn für die Erforschung der äusseren materiellen Natur, ihrer Gesetze und Kräfte. Denn aus der eigenen bisherigen Erfahrung kannte man diese ganze sichtbare Welt nur nach ihrer vergänglichen und verführerischen Seite; weil dem Dasein der Menschheit bisher noch kein höheres Ziel gesteckt war als der sinnliche Lebensgenuss. Die dem

---

1) 1. Joh. 2, 15.

2) Matth. 16, 25. 26.

3) Philo redet bereits von einer Verbreitung dieser Richtung durch die ganze Welt. Keim, Gesch. Jesu I, 299.

4) Lips., Bibellex. 2 p. 183, 2; 184, 1 (über die Verwandtschaft des Essäismus und des Christenthums. conf. Spence Hardy, east. mon. 354, 3. 355, 1. Oldenberg, Buddha S. 3, 3 und 51, 1: „In die Welt der Erlösung und Seligkeit aber, zur Vereinigung mit dem Brahma zu führen vermag keine That .... So sind That und Erlöstsein 2 Dinge, die einander ausschliessen; der Dualismus von Endlichkeit und Ewigkeit, der alles Denken dieser Zeit beherrscht, prägt der Idee der Erlösung und den ethischen Postulaten, die aus derselben fliessen, von vornherein jenen negativen Zug auf: Sittlichkeit ist nicht handelndes Gestalten der Welt, sondern Sichloslösen von der Welt.“ 53, 1: Wir stehen schon hier vollkommen in den Gedankenkreisen der Lehre Buddha's: Was hält die Seele fest in dem Kreislauf der Geburt und Tod und Wiedergeburt?: „Begehren und Nichtwissen.“ — 54, 1: Die buddhistische „Stimmung“ hat der Buddhismus als Erbtheil des Brahmanenthums.

Menschen äussere Welt schien deshalb nur bestimmt baldigst aufgelöst und hinweggeschafft zu werden, und man hatte keine Ahnung davon, dass die Menschheit dieser „vergänglichen“ Welt gegenüber noch einmal zu einer ganz neuen und viel höheren Aufgabe als bisher, nämlich zur wirklichen Zueignung dieser Welt durch Erkennen und Bilden (vermittelst des Naturerkennens) geführt werden könnte.[1]) Wo die äussere materielle Welt den Zwecken der menschlichen Persönlichkeit unübersteigliche und doch nothwendig zu beseitigende Hindernisse entgegenstellte, half man sich vermittelst der Magie[2]), die um so mehr in Schwung kam, je schärfer sich gerade jetzt der Konflikt zuspitzte, in welchen das menschliche Freiheits- von dem Abhängigkeits-Bewusstsein gerieth. Wenn man schon an der Grenze einer einzigen Existenz bei der „Allwissenheit“ anlangen kann, wie die Söhne Buddhas (conf. lot. 201, 6), dann bedarf es allerdings der mühsamen Arbeit nicht, mit welcher der moderne Mensch an der Erkenntniss der realen Welt sich den Kopf zerbricht; oder wenn köstliche Zeuge, Sonnenschirme aus Edelstein u. s. w. vom Himmel regnen, dann sind nützliche Erfindungen überflüssig. lot. 202, 11 ff. Die 5 übernatürlichen Vermögen sind: 1. *le pouvoir de prendre telle forme que l'on désire;* 2. *le pouvoir d'entendre, à quelque distance, que ce soit, les sons les plus faibles;* 3. *le pouvoir de pénétrer les pensées d'autrui;* 4. *le pouvoir de conaître quelles ont été les diverses conditions des*

---

1) Vergl. hierzu die treffenden Bemerkungen Köppens I, p. 480, 2. Doch giebt es auch bei den buddhistischen Völkern „Meisterwerke“ der Kunst ib. 512: Denn darin stimmen die Augenzeugen, die Reisenden, welche das eine oder andere Land der Buddhistenheit besucht haben, vollkommen überein, dass in der Kunst des Modellirens und Metallgusses die buddhistischen Völker — mit Ausnahme der nomadischen — Ungewöhnliches leisten, und in ihnen den Europäern eben nicht sehr nachstehen. Das gilt hauptsächlich von den Singhalesen, Tibetanern, Chinesen.“

2) Man „nimmt, wie die Tibetaner sagen, in sich die Wesenheit der Natur auf“ d. h. „erhält das Vermögen über die Natur zu gebieten, wird ein mit übernatürlicher Macht begabter Zauberer.“ (Wassiljew b. Schiefener, Taranâtha, Gesch. Ind. p. 313) und Spence Hardy, east. mon. 260 ff.

hommes dans un état antérieur d'existence; 5. le pouvoir de découvrir les objets à quelque distance que ce soit. lot. 820, 3.

„*Voilà donc un fait qui me paraît positivement établi: les Buddhistes ont, en realité, prétendu que la plus haute perfection de l'esprit pouvait donner à l'homme la libre disposition des forces de la nature, auxquelles, dans son état ordinaire, il reste inévitablement soumis. Ils l'ont prétendu, et ils ont fabriqué des miracles pour le faire croire aux autres. Le plus vertueux et le plus sage sera le plus puissant; il y a mieux, il sera plus puissant que la nature même dont, sans ses hautes perfections, il serait fatalement l'esclave, prétention insensée qu'ils ont soutenue en face des démentis que ne cessa de leur donner le sens commun, et sur le bûcher de leur maître, et pendant les longues persécutions qui les forcèrent de quitter l'Inde.*“ ib. 819 unten.

Man kann deshalb beklagen, dass der nach innen gerichtete Zug der Zeit den schönen Anfängen naturwissenschaftlichen Erkennens, welche von den alexandrinischen Griechen gemacht worden waren, hemmend entgegentrat, und ihre Fortsetzung auf eine viele Jahrhunderte spätere Zeit verschob. Aber die durch den Buddhismus und das Christenthum geförderte Abwendung von der äusseren materiellen Natur und die einseitige Richtung nach innen war unumgänglich nothwendig, wenn der menschliche Geist sich seines wesentlichen Unterschieds von allem bloss materiellen Sein völlig bewusst werden, wenn er in der unaufhaltsamen Zersetzung der alten Weltverhältnisse sich sein eigenthümliches Leben erhalten und in dem allgemeinen Verderben seine Würde behaupten wollte; nicht darum durfte es sich jetzt handeln, die Welt zu gewinnen — das hatten einstweilen die Römer besorgt — sondern die Seele der Menschheit zu bewahren — das war die grosse Aufgabe, zu welcher die Zeit die edelsten Geister hindrängte — Buddha — Sokrates — Christus.[1]) Man sollte daher diese Einseitigkeit der neu-

1) „Was kann verschiedener sein, als das Maass, nach welchem in diesen beiden Geistern (Sokrates und Buddha) — und die geschichtliche Betrachtung darf ihnen als dritten ihr grosses Gegenbild in seiner geheimnissvoll herrlichen Leidensgestalt anreiheu — die Elemente von

testamentlichen Anschauung und Lebensrichtung nicht leugnen wollen, um so weniger als ihr nothwendiges Correctiv bereits von Haus aus, nämlich aus dem Semitismus, mitgegeben war. Denn unzweifelhaft hatte ja gerade das hebräische Alterthum — besser als irgend ein anderes — mit hoher Klarheit und Kraft auf die Schönheit und Wahrheit der Werke Gottes — auch in der Natur — hingewiesen, die zu erforschen sich wohl verlohne. Aber in Israel hatte sich alles Interesse seiner Ingenien auf die „Erziehung des Volkes Gottes“ konzentriren müssen; ein wirklicher Versuch die Natur zu erkennen, konnte damals im Ernste gar nicht gemacht werden. Daher war aber dem Christenthum von vornherein die Möglichkeit mitgegeben auch der äusseren materiellen Welt gegenüber eine positive Stellung einzunehmen, sobald seine Hauptforderung — die Seelenrettung — als oberster menschlicher Lebenszweck zur allgemeinen Anerkennung gekommen war. Für das Christenthnm war also die Gleichgültigkeit gegenüber der realen Welt — der Welt der Sachen — nur eine vorübergehende Eigenthümlichkeit, welche zurücktreten musste, sobald die moralische Grundordnung der Gesellschaft soweit gesichert war, dass letztere aus dem Innenleben wieder heraustreten und die Sinne für die äussere reale Welt — die Werke Gottes — öffnen konnte. Im Buddhismus dagegen, wo der gesunde realistische Grundzug des hebräischen Alterthums fehlte, konnte jene positive, die Welt bejahende, d. h. sie dem

---

Denken und Fühlen, von Tiefe und von Klarheit gemischt und gestimmt waren? Aber eben in der scharfen Verschiedenheit dessen, was sokratisches, buddhistisches, christliches Wesen war und noch ist, bewährt sich die geschichtliche Nothwendigkeit. Denn geschichtliche Nothwendigkeit ist es gewesen, dass, als die Stufe erreicht worden, auf welcher jene geistige Neubildung vorbereitet und gefordert war, das griechische Volk dieser Forderung mit einer neuen Philosophie, das jüdische mit einem neuen Glauben antworten musste, dem indischen Geist fehlte es so sehr an jener Einfalt, die glauben kann, ohne zu wissen, wie an der kühnen Klarheit, die zu wissen versucht, ohne zu glauben, und so musste Indien eine Lehre schaffen, die Religion und Philosophie zugleich oder eben darum, wenn man will, weder das eine, noch das andere war: den Buddhismus.“ Oldenberg, a. a. O. S. 5. 6.

Menschen als Organ anbildende Richtung des späteren Christenthums nicht entstehen.

III.

Mit der Unlust an der äusserlich-realen Welt und dem Rückzug in die innerlich-ideale Welt des Gemüths hängt unmittelbar zusammen das negativ-leidende Verhalten gegenüber der oppositionell-feindseligen Welt. Beide, Buddhismus und Christenthum, gehen von der erfahrungsmässigen Voraussetzung aus, dass der Widerspruch der feindseligen Welt nur noch gesteigert und das Böse also vermehrt wird, wenn man sich ihr widersetzt und Böses mit Bösem vergilt: „Niemals werden hier durch Hass Gehässigkeiten zur Ruhe gebracht; durch Leidenschaftslosigkeit werden sie gestillt: das ist ewiges Gesetz", heisst es Dh. 5[1]); vergl. Röm. 12, 21. Hierin vollkommen übereinstimmend, fordern darum Buddhismus und Christenthum eine vollständige Verzichtleistung auf alle und jede Rache. Matth. 5, 39—42 (Röm. 12, 14; 1. Thess. 5, 15); Matth. 18, 22; vergl. Spr. 25, 21; 24, 29; Jes. Sir. 10, 6; 28, 1—7; 1. Petr. 3, 17). Als sollte die buchstäbliche Erfüllung dieser christlichen Gebote angezeigt werden, wird in buddhistischen Legenden erzählt, wie die Heiligen immer neue und gesteigerte Misshandlungen, die ihnen angethan werden, mit derselben Gleichmuth ertragen[2]), vgl. Introd. 253. 410, 3. Der Königssohn Kunâla

---

1) Und Dh. 223: Ueberwinde Hass mit Liebe, Böses mit Gutem, den Kargen mit Milde, den Lügner mit Wahrheit.

2) Zu einem buddhist. Missionar sagt Bhagavat: „*Les hommes du Çronâparânta, où tu veux fixer ton séjour, sont emportés, cruels, colères, furieux et insolents. Lorsque ces hommes, ô Poûrna, t'adresseront en face des paroles méchantes, grossières et insolentes; quand ils se mettront en colère contre toi et t'injurieront, que penseras-tu?* „*Si les hommes du Çronâparânta, répond Poûrna, m'adressent en face des paroles méchantes, grossières et insolentes, s'ils se mettent en colère contre moi et m'injurient, voici ce que je penserai: Ce sont certainement des hommes bons que les Çronâparântakas, ce sont des hommes doux, eux qui ne me frappent ni de la main, ni à coups de pierres.*" „*Mais si les hommes du Çronâparânta te frappent de la main et à coups de pierres, qu'en penseras-tu? Je penserai qu'ils sont bons et doux, puisqu'ils ne me*

hat, um seine sittliche Reinheit zu retten, sich ohne Widerspruch die Augen ausreissen lassen und sagt dann zu seinem königlichen Vater: „O König, ich erleide keinen Schmerz, und trotz dieser grausamen Behandlung empfinde ich nicht das Feuer des Zorns; mein Herz hat nur Wohlwollen für meine Mutter, welche Befehl gegeben hat, mir die Augen auszureissen.“ Introd. 413, 9. Man thut dem Buddhismus Unrecht, wenn man, wie gewöhnlich geschieht, annimmt, dass diese Leidenschaftslosigkeit in „schwachmüthiger Passivität“ (Wittichen, Schenkels Bibellex. p. 33 Art. Rache) ihren Grund habe; es sind vielmehr eminent moralische Motive, welche jene eingeben. Vor Allem der Glaube an eine unverbrüchliche sittliche Weltordnung[1]), vermöge welcher einem

---

frappent ni du bâton ni de l'epée.“ „*Mais s'ils te frappent du bâton et de l'épée, qu'en penseras-tu? Je penserai qu'ils sont bons et doux, puisqu'ils ne me privent pas complétement de la vie.*“ „*Mais s'ils te privent de la vie, qu'en penseras-tu? Je penserai que les hommes du Çronâparânta sont bons et doux, de me délivrer avec si peu de douleurs de ce corps rempli d'ordures.*“ Barth. Saint. Hilaire p. 96. 97. conf. 2. Kor. 4, 8 ff.

1) „In dieser Welt ist für alle nur ein Gesetz, strenge Bestrafung des Lasters und Belohnung der Tugend.“ Köppen 125 ff. Beal 311, 1. Oldenberg, a. a. O. 298, 2. „*Chacun recueille la récompense des actions qu'il a faites en ce monde.*“ Int. 410, 3. Dem Rechtschaffenen kommen seine guten Werke wie gute Freunde in der anderen Welt entgegen. Dh. 220, vergl. Off. Joh. 14, 13. Nach Ludwig, Rig. Veda III, p. 347, 2 „glaubte man bereits in der vedischen Zeit, wie auch in der Religion Zarathustras, dass nichts, keine wie immer geartete Thätigkeit oder Willensäusserung wirkungslos vorübergehen könne, dass der Todte seine sämmtlichen Thaten im Jenseits wieder finden werde.“ Sehr freisinnig bemerkt Schott (l. c. 12 b. Köppen 298 Anm.): „Nach meiner Ansicht ist der Stifter des Buddhismus von dem dunklen Gefühl geleitet worden, dass mit der Tendenz nach Selbstveredelung auch Wille und Fähigkeit, sich selber Vergeltung zu verschaffen, in die Geisterwelt, die ja nur Individualisirung des Absoluten gelegt sei. Diese Eigenschaften wirken aber, so lange sie in dem Ocean des Sansâra sich umtreiben, ihnen selber unbewusst, d. h. der Allgeist spricht sich in den Individuen sein Urtheil und vollstreckt es: diese werden erst dann, wenn alle Schuppen von ihrer Sehkraft gefallen sind, wenn sie über den Sansâra erhaben, die ganze Kette ihrer eigenen und der Existenzen Anderer mit Buddha-Augen überschauen, zu der Erkenntniss gelangen, dass alle grossen und kleinen

jeglichen nach seinen Werken geschieht (Introd. 410, 3 conf. Röm. 2, 6; 12, 19); eine ähnliche Erwägung also, welche dem Christen verbietet, sich selbst Rache zu nehmen, weil Gott sich die Rache vorbehalten habe, gestattet auch dem Buddhisten nicht Vergeltung zu üben. Da jeder genau das erntet, was er gesäet hat, so kann der, welchem Gewalt angethan wird, keinen wirklichen Schaden nehmen; denn nicht bloss wird schon in dieser Welt die Geduld oft belohnt — so erhält der Königssohn Kunâla bessere Augen als er früher hatte. Tar. 49 —; auch die Buddhisten wissen es ja nicht anders, als dass, wenn einer getödtet wird, diese Tödtung nur auf den Leib, nicht auf die Seele sich bezieht.[1])

Der grossartigste weltgeschichtliche Gesichtspunkt für die Betrachtung dieses passiven Verhältnisses, welches Buddhismus und Christenthum der feindseligen Welt gegenüber einnehmen, bietet sich dar, wenn man die berühmte Legende vom Königssohn Vêssantara mit Jes. 53 zusammenstellt. Beide Geschichten sind deshalb so tief ergreifend, weil darin nicht etwa das Leiden eines Individuums geschildert ist, sondern die vielhundertjährige Leidensgeschichte ganzer Völker zum Ausdruck kommt. In der Legende vom Königssohn Vêssantara erzählen sich die orientalischen Völker ihr eigenes Leid[2]), das sie unter all den Despotien, verheerenden Kriegszügen, Seuchen u. s. w. durchgemacht haben, daher „sind bei keiner Erzählung[3]) mehr Thränen geflossen als

---

Weltgeschicke im Grunde ihr eigenes Werk gewesen ist.“ cf. Fechner, Tages und Nachtansicht. Statt zu fluchen soll man den Feind segnen; um das zu können, muss man sich üben; und für diese Uebung werden sehr beherzigenswerthe Regeln angegeben: man soll das Gute am Feind vorzüglich in's Auge fassen, an das Elend denken, welches demselben um seiner Missethat willen in der Zukunft widerfahren wird, wodurch Mitleid entsteht; oder auch an die eigene Strafe, wenn man unversöhnlich ist (Spence Hardy, east. mon. 244. 245) und Lohn; man soll dem Feind etwas schenken oder etwas von ihm annehmen ib. 5.

1) lot. 408, 8; 409, 6.

2) Vergl. Hardy II, 116—124. Upham „*The history and doctrine of Buddhism*“ 36—38. Pallegoix II, 3 ff. b. Köppen, 324, 2.

3) „Keine Geschichte hat je mehr Thränen ausgepresst, als die vom König Vêssantara.“ Köppen, 326, 2. Wunderschön ist auch die Legende von Sama, dem Sohn des Einsiedlers Dukhula, in welcher

bei dieser;“ so wird auch in Jesaia 53 das unsägliche Wehe des Volkes Gottes dargestellt, als dessen reifste Frucht die Gemeinde des Gekreuzigten erstanden ist. Diesen welthistorischen Gesichtspunkt muss man vor Allem festhalten, wenn man verstehen will, weshalb im Buddhismus wie im Christenthum die passiven Tugenden so sehr in Vordergrund treten und die Nachahmung Buddha's wie Christi vorzüglich im Leiden gesucht wird. Wenn das Beispiel des unschuldig leidenden Christus als Vorbild empfohlen wird (1. Petr. 2, 21—24), so ermahnt auch Buddha: „Wenn einer von der Höhe dieses Sitzes redet, und man greift ihn an mit Steinen, Stöcken, Piquen, Beleidigungen und Drohungen, so möge er das alles erleiden, indem er an mich denkt.“ (lot. 144, 25.)

IV.

Im Zusammenhange mit dem leidenden Verhalten gegenüber der feindseligen Welt steht das Mitleid gegen alle Wesen, welches für beide Strömungen so charakteristisch ist und namentlich im Buddhismus eine geradezu unbegrenzte Ausdehnung gewonnen hat. Die Wurzel dieses Mitleids liegt für den Buddhismus — nicht, wie Köppen gemeint hat, darin, dass alle Lumpe Brüder sind — in der uralt indischen Anschauung, dass alle Naturen nur Theile oder Ausstrahlungen eines und desselben Grundwesens seien, ja dass die Vielheit der Geschöpfe nur Schein und in Wirklichkeit nur ein Wesen existire, oder um einen Schopenhauer'schen Ausdruck zu gebrauchen, in allen ein identisches Subjekt sei. Mit diesem philosophischen Gedanken hatte freilich der Brahmanismus als Hierarchismus keinen Ernst gemacht in der Praxis[1]), sonst wären ja auch die Vorrechte der Kasten nothwendig dahin gefallen. Das Neue, was der Buddhismus auch in dieser Beziehung gebracht hat, besteht also wesentlich darin, dass er die philosophische Idee von der Gleichheit aller Wesen in die Praxis übersetzte. Ist nämlich

---

Geduld, Demuth, Innigkeit der Kindes- und Elternliebe, sowie frommer Glaube mit einander wetteifern, einen ergreifenden Eindruck auf das Herz hervorzurufen. cf. Spence Hardy, east. mon. 275. 276.

1) Kern, a. a. O. 3, 1.

die Ursache des Elendes der Welt eben darin zu suchen, dass das eine Urwesen in unzählige Einzelseelen zerspalten ist, welche in den Weltlauf dahin gegeben sind (man denke hierbei an die Opferung Puruschas[1]), und nun ihres Ursprungs vergessend in Kampf mit einander gerathen, so wird die Errettung aus diesem Elend eben darin bestehen, dass die Einzelseelen sich auf ihren Ursprung, ihre gemeinsame Abstammung besinnen[2]) und deshalb anstatt einander noch tiefer herabzuziehen und fester zu ketten in den Fesseln Mâras, einnander vielmehr aufklären[3]) über ihren Ursprung und sich den Weg der Rettung aus der Welt in die Ueberwelt zeigen.[4]) Ein ähnlicher Grundgedanke ist das Motiv des christlichen Mitleids: alle Wesen sind Geschöpfe Gottes, weshalb er sich aller erbarmet, die Menschen insbesondere stammen von einem Blute ab[5]); auch diese Gedanken sind althebräisch, doch erlangen sie erst „als die Zeit erfüllet war,“ ihre Verwirklichung und praktische Geltung. Hier wie für

1) Puruscha (pûrusha) ist der Makrokosmos unter der Gestalt des Mikrokosmos (Menschen, Mannes, Person) vorgestellt; er ist dem german. Ymir zu vergleichen, wie aus den Gliedern des letzteren das Weltall gebildet ist, so wird auch Puruscha zu demselben Zweck von den Göttern geopfert. Rigveda 10, 90.

2) „Der Inder erblickte in jedem Geschöpf, im geringsten Wurm, in der Schlange, im Tiger, im Elephanten seines Gleichen, seine Verwandten, seine Brüder, von denen er sich sagte: „Wir sind gewesen was ihr seid, und ihr werdet sein, was wir sind.“ Köppen, I, p. 36. Vergl. Mahâvagga 27.

3) Vergl. Kern, a. a. O. S. 9: Durch die Verlockungen der Sinne lässt der âtman, indem er das angeborene Weiss der Unschuld verliert, sich zu Handlungen verleiten, welche im Widerspruch zu seinem wahren Wesen stehen, von dem er je länger, desto mehr abweicht .... er muss zu seiner urspr. Reinheit zurückkehren, er muss sich selbst erkennen lernen .....

4) Zum Dulder Purna spricht Bhagavat: „Geh, Purna, befreit, befreie; angekommen am anderen Ufer, mache, dass andere es erreichen; getröstet, tröste; angekommen im vollkommnen Nirwâna, mache die anderen darin ankommen.“ Introd. 254, 1.

5) Auch die Essäer duldeten keine Sklaven, Sklaverei war ihnen ein Gräuel der Ungerechtigkeit pp. Keim, Gesch. Jesu 294, 1 „da die gemeinsame Mutter Alle als blutsverwandte Brüder schafft und nährt.

den Buddhismus mussten erst die nationalen Schranken morsch geworden und damit die partikuläre Sprödigkeit, Engherzigkeit u. s. w. gebrochen sein, um dem philokosmischen Standpunkt Raum zu verschaffen. Auch in dieser Beziehung schlägt das Evangelium Johannis wieder den universellsten Ton an: „Also hat Gott die Welt pp.“, doch ist auch hier zunächst nur an die Menschheit gedacht, während das buddhistische Mitleid — eben im Unterschied von der althebräischen scharfen Scheidung des Materiellen und des Moralischen — sich auf alle Weltwesen erstreckt. Indessen „ist die Auszeichnung des menschlichen Geschlechts auch einer der ältesten Glaubenssätze des Buddhismus“ (lot. 353, 2). Nur Menschen sind im Besitz aller Mittel, durch welche man den Eingang in Nirwâna gewinnt[1]); und da sie alle Stufen des Daseins durchmachen müssen, um dorthin zu gelangen, so scheint angenommen werden zu dürfen, dass das buddhistische Mitleid nur insofern auf die Thiere sich bezieht, als Menschen ihnen incorporirt sind, daher meint Buddha bei den guten und bösen Eigenschaften, die er von den Thieren erzählt, immer sich selbst.[2])

Charakteristisch aber für beide (Buddhismus und Christenthum) nach ihrer historischen Stellung ist, dass sie gerade derjenigen Wesen sich vorzüglich annehmen, welche unter den bisherigen Verhältnissen am meisten gelitten hatten, der unteren Klassen der Gesellschaft[3]) also und der Thiere. Es

1) Köppen, 266, 2: „Da nur der Mensch Archaut werden kann, so ist damit seine Ueberlegenheit über alle anderen Wesen ausgesprochen.“

2) Vergl Beal 228 ff.

3) Vergl. dagegen Oldenberg, a. a. O. S. 66, 1 „. . . so waren es keineswegs allein oder auch nur vorzugsweise die Armen und Bedrückten, die im Mönchskleide Befreiung von den Lasten der Welt suchten.“ Das war aber auch im Christenthum nicht der Fall. Entschieden zu weit geht Oldenberg, wenn er a. a. O. S. 159 behauptet: „Für die Geringen im Volke, für die mit ihrer Hände Arbeit im Dienen aufgewachsenen, in den Nöthen des Lebens Gestählten war die Verkündigung vom Schmerz alles Daseins nicht gemacht.“ Vergl. dagegen Kern, a. a. O. 19, 2. „Vielleicht würde man der Wahrheit noch näher kommen, wenn man behauptete, dass sowohl Sanftmuth als Stolz den indischen Gelehrtenstand kennzeichneten, dass Stolz und Ritterlichkeit

ist bekannt, wie jammervoll die Lage der Sklaven in allen Culturstaaten des Alterthums geworden war, so dass z. B. ein Seneca nicht begreifen kann, wie ein Sklave auch nur einen Tag leben möge; weniger allgemein bekannt dürfte sein, zu welch einer bestialischen Grausamkeit die Unnatur der brahmanischen Religion, insbesondere des Opferwesens geführt hatte. Eine ähnliche viehische Wildheit, wie sie uns von den aztekischen und phönizischen Opferfesten erzählt wird, ist nach den Untersuchungen Weber's[1]) über das Indische Opferritual, welchen buddhistische Ueberlieferungen, wenigstens für die spätere Zeit zur Bestätigung gereichen, auch einmal im indischen Religionswesen herrschend gewesen. Massenhaft wurden Menschen hingeschlachtet.

„Zu der Zeit (als der Buddhismus ausgebreitet wurde), hatte im Westen in Mâlava der Brahmana Adanga die Herrschaft ohne gekrönt zu sein. Dieser tödtete täglich 1000 Geisböcke[2]) und brachte aus Fleisch und Blut Feueropfer dar. Er hatte 1000 Opferaltäre pp. Als er zu einer gewissen Zeit ein Rinderopfer bringen wollte, lud er als Opferer den vom Bhrigugeschlecht stammenden Bhrigurakschasa ein, sammelte 10,000 weisse lichte Kühe, lud auch andere Brahmanen ein und schaffte auch vielen anderen Opferbedarf an pp. 24. Als man im Begriff war, das Opfer zu bringen, kam der ehrwürdige Dhîtika an die Opferstelle. Da konnte man auf keine Weise das Feuer zum Flammen bringen. Da sagte Bhrigurakschasa, dass durch des anwesenden Çramanas Kraft die Vollziehung des Opfers gehemmt werde. Als nun alle Steine, Keulen und Staub auf ihn warfen, sie aber diese Dinge in Blumen und Sandelpulver sich verwandeln sahen, wurden sie gläubig, erwiesen Verehrung

auch den Rittern anerzogen wurde, während die mittleren und niederen Klassen sich hauptsächlich durch Weichherzigkeit unterschieden; u. 325, 1: „Die Ideale eines geistlichen Lebens, wie sie in den Schulen der Brahmanen und Asketen anerkannt waren, wurden von den buddhistischen Mönchen für die Bürgersleute und den geringeren Stand mundgerecht gemacht. Vergl. jedoch 562. 563.

1) Albrecht Weber, a. a. O., wie wir bereits S. 356 bemerkt haben.

2) Selbstverständlich ist, wie sonst bei Indischer Geschichts-Erzählung nicht alles wörtlich zu nehmen. Vergl. Brahmanadhammikasutta 25. 31. 32.

und baten um Vergebung mit der Frage, was sie thun sollten. Der Ehrwürdige sprach: Höret, Brahmanen, lasset ab! Was sollen diese sündigen Opfer? Spendet Gaben und übet Tugendwerke! Während ihr, da ihr selbst Götter von Brahmanengeschlecht seid, mütterliche Pflichten erfüllen müsset, wie können Götter mit Vater- und Muttermord zu thun haben? Wenn Brahmanen das unreine Fleisch der Kühe nicht anrühren, können da Götter durch dasselbe befriedigt werden? O Rischis, lasset dieses sündhafte Gesetz! Wenn man Verlangen hat nach Fleischspeise, weshalb braucht man dieses Feueropfer und Begiessung?[1]) Die Zauberformeln, welche durch Illusion zu heilen lehren, sind nur eine Täuschung der Welt." (Tar., Geschichte Indiens. Deutsch von Schiefner 25).

Dem König Açôka, als er noch nicht bekehrt war, wurde von einem Brahmanen angerathen, 10,000 Menschen zu opfern um seine Herrschaft zu erweitern. ib. 29. Es wäre ein Wunder, wenn man diese mit dem „gesunden" Menschenverstande in einem so furchtbaren Missverhältnisse stehenden Zustände nicht endlich doch einmal lebhaft empfunden, wenn insbesondere „Menschen von so sanfter Gemüthsart wie die Inder" (Weber) und von so scharfem Verstande nicht die entsetzliche Unnatur solches Unwesens erkannt und von tiefem Mitleid für die Opfer dieses religiösen Wahnsinns erfasst worden wären. Und in der That schildern uns die buddhistischen Schriften, wie Buddha selbst und seine Jünger durch den grausigen Anblick so vieler Tausende von lebenden Wesen, die mit einem Schlage aus blühender Jugend und frischer Lebenslust in Modergeruch und Todtengebein verwandelt worden waren, dazu getrieben worden seien, sich aller Lebensgüter zu entäussern und nur noch zu „leben und zu weben in dem einen Gedanken nach Erlösung."

Durch den Anblick einer von Fleisch, Blut, Knochen

1) „Der Genuss des Fleisches ist auch bei den Buddhisten nicht unbedingt verpönt; soll ja doch der Stifter der Lehre selbst an einem unverdauten Stück Schweinefleisch gestorben sein." Köppen 359, 3. Die allgemeine Praxis bei den Söhnen des Buddha ist seit langer Zeit: „Nichts selbst zu tödten, aber bereits Getödtetes zu essen." ib. 360. Anm. 1.

und Eingeweiden ganz angefüllten Opferstätte erkennt ein Buddhist die 16 Arten der Wahrheit, die Unbeständigkeit u. s. w., erreicht noch vor Ablauf der 7 Tage den Grad eines Arhant und verrichtet übernatürliche Wunder. Tar. 30.

„Wie kann ein System religiös genannt werden, welches Elend auf andere häuft?“ fragt Buddha (Beal 158 ff.), eine Frage, welche dem kirchlichen Christenthum nicht zur Ehre gereicht. Buddha ist gekommen, um alles Fleisch zu erlösen vom Ocean der Geburt und des Todes. Beal 137, 4, ist geboren aus Mitleid für alle Wesen lot. 108, 54. Daher freuen sich alle Creaturen über Buddha und trauern um ihn Beal 147. Der muni-Buddha unterscheidet sich dadurch von den brahmanischen munis, dass er nicht sein eigenes, sondern aller Glück sucht. Beal 154, 5.[1]) Von allen Wesen soll der Treiber abgewehrt werden Dh. 142.[2]) Ein Wesen, welches

1) Er sucht keinen Lohn, auch nicht den im Himmel wiedergeboren zu werden, ihm ist es nur um die Rettung der Wesen zu thun. Beal 143, 1.

2) *Le Religieux dépose le bâton, il dépose le glaive, il est plein de modestie et de pitié; il est compatissant et bon pour toute vie et toute créature.* lot. 463, 2. „Zu Taxaçilâ (Taxila) zeigt man die Stellen, wo er einst als Prinz die hungrige Tigerin und ihre Jungen mit seinem Körper gespeist, und wo er als König niedergekniet, um sich von dem habgierigen Brahmanen das Haupt abschlagen zu lassen; wenige Meilen südlich davon den Ort, wo er seine abgeschundene Haut als Schreibtafel, seine Knochensplitter als Griffel und sein Blut als Tinte gebrauchte, um eine fast verloren gegangene Strophe des Dharma aufzuzeichnen; man sah da noch im 6. Jahrhandert nach Christus die weissen Fettflecke von dem Marke, das auf die Steine geträufelt war, als er zu dem heiligen Zweck sein Gebein zerhackt hatte. Noch weiter gen Westen, im Lande der Gândhâva, unweit Pischauer, bezeichnete ein Thurm den Ort, wo er — ebenfalls als König — das Almoseniseiner Augen dargebracht, und noch einige Tagereisen westwärts konnte man die Stätte besuchen, wo er das Leben einer Taube, die an seinen Busen geflüchtet war, von dem verfolgenden Sperber mit dem eigenen Leib und Leben erkauft haben sollte u. s. w. Köppen 322. 323. „Herr Jährig ist Zeuge gewesen, dass ein alter Soongarischer Lama einem sehr an ihn gewöhnten und klugen Hunde, der endlich von einem Fremden durch den Leib geschossen, sterbend noch bis vor die Füsse seines Herrn gelaufen kam, auf eigene Kosten, als einer ganz besonderen und ausgezeichneten Seele, die gewöhnliche Seelenmesse hat halten lassen.“ Pallas II, 73 b. Köppen 584. Vergl. Hase, Kgesch. 238, 1:

Buddha werden will, giebt all sein Eigenthum, selbst die Theile seines Körpers aus Barmherzigkeit her. lot. 546, 3. Demgemäss wird Tar. 92 erzählt, wie ein buddhistischer Heiliger einer abgezehrten hungrigen Tigerin seinen Leib hingegeben hat; und rührend ist die Barmherzigkeit an der mit Würmern besetzten Hündin; schön der Lohn, der dafür gegeben wird: das Anschauen Maitreyas Tar. 110. Das Mitleid gegen die Thiere wird von diesen selbst belohnt, die oft treuer als die Menschen sind.[1]) Spiegel, Analekt. Pal. 57. 61, 2. Demgemäss werden Heilanstalten für Menschen und Thiere erbaut. Köppen 179. 466.

Von einer so weitgehenden Berücksichtigung der Thiere konnte im Christenthum nicht die Rede sein, das gestattete schon der scharfe Standesunterschied nicht, welcher zwischen den einzelnen Kreaturstufen und namentlich zwischen Thier und Mensch im hebräischen Religionsbewusstsein gesetzt war; wenngleich auch hier das Gefühl für die Wehen der (untermenschlichen) Kreatur nicht fehlte (Röm. 8, 19, vergl. Luk. 12, 6; Ps. 147, 9; Hiob 38, 41 [39, 3]; Luk. 12, 24; Ps. 145, 15. 16).

Wohl hat aber auch das Christenthum bekanntlich vor Allem seine Aufgabe darin gesehen, den „Elenden“ zu helfen.[2])

Des Volkes Herrlichkeit pp. Man soll für Freund und Feind nicht bloss, sondern auch für einen ganz beliebigen Menschen sich zum Opfer darbieten, wenn es gefordert wird, Spence Hardy 246. Schön ist die Legende, welche berichtet, dass ein Zuhörer Buddhas, abgesandt, um seiner kranken Mutter den ihr verordneten Hasen zu erlegen, leer zurückkommt mit dem Wunsche, es möge die Mutter gesund werden kraft des „sachakiriya“, dass er während seines ganzen Lebens noch keiner Kreatur das Leben genommen habe.“ Spence Hardy, east. mon. 273, 3. *Il y a telle légende, par exemple, où le Bouddha donne son corps en patûre à une tigresse affamée qui n'avait plus la force d'allaiter ses petits. Dans une autre c'est un néophyte se jetant dans la mer pour apaiser la tempête qui menace le vaisseau de ses compagnons et qu'a suscitée la colère du roi des Nâgas.* Barth. Saint Hil. 89, 2.

1) „Auch die Thiere erinnern sich an früher geleistete Dienste und verlassen nicht, wenn man sie darum bittet, ja die Thiere wissen was geschehen ist.“

2) cf. Köppen I, p. 132, 3.

(Jes. 61, 1; Matth. 9, 12; 1. Cor. 1, 26. 27.) Und wie Christus, wird auch Buddha angeklagt, dass er den Unreinen und Verworfenen den Zutritt gestattete. Köppen 106, 3 (vergl. Matth. 11, 19; 9, 11).

Das tiefe Mitleid mit dem Elend aller Wesen, wie es durch die Bewegung des Buddhismus und des Christenthums wachgerufen wurde, hat denn auch alles spröde, schroffe und abstossende Wesen, durch welches die alten Nationen und Stände von einander getrennt wurden, überwunden; es ist ein wunderbar sanfter, milder, weicher, ein ächt humaner, aber dem national-geschiedenen Alterthum gänzlich fremder Ton, der sich jetzt auf einmal gegen alle Wesen dort und hier geltend macht.[1]) Buddha ist das Fleisch gewordene Mitleid, die verkörperte Sanftmuth. Schon als 12 jähriger Knabe zog er einer angeschossenen Gans den Pfeil mit sanfter Hand aus dem Flügel, und begoss die Wunde mit Oel und Honig. Beal 72. Die Sanftmuth seines Wesens und Wirkens giebt sich schon an seiner Stimme kund; wiederholt wird[2])

1) Allerdings tritt uns der „sanftmüthige Geist der Ruhe, Verträglichkeit, des Mitleides, Wohlwollens, der Freundlichkeit in den Schriften der Inder früher und später Zeit stets entgegen. Viel mehr als bei einem anderen Volke tritt die ängstliche Sorge, mit der sie es vermeiden, einem Wesen Leid zuzufügen, die ahimsâ, in den Vordergrund.“ Kern, a. a. O. 19, 1. 18, 2.

2) *Les moyens qu'emploie le Buddha pour convertir et purifier les coeurs ne sont pas moins conformes à la dignité humaine; ils sont pleins d'une douceur qui ne se dément point un seul instant dans le maître, et qui subsiste aussi tendre, aussi invicible dans ses disciples les plus éloignés. Il ne songe jamais à contraindre les hommes; il se borne à les persuader. Il s'accommode même à leur faiblesse; il varie de mille manières les moyens de les toucher; et, quand un langage trop direct et trop austère pourrait les rebuter, il a recours aux insinuations plus douces de la parabole. Il choisit les exemples les plus vulgaires, et il se met à la portée de ceux qui l'écoutent par la naïveté des formes dont il revêt ses leçons. Il leur apprend à soulager les poids de leurs fautes par la confession, et à les expier par la sincérité du repentir.*“ manno miltisto (vergl. d. Wessobrunner Gebet J. H.) würde nach Kern, a. a. O. 300, 1 die beste Bezeichnung Buddha's sein. Doch erklärt Kern den Erfolg des Buddhismus nicht, wenn er (325, 2) behauptet, die Milde und Güte des Buddha der Legende verdanke ihren Ursprung dem

hervorgehoben, dass Buddha eine sanfte und weiche Stimme gehabt habe. Beal, 182, 3. lot. 109, 59; 148, 1; 566, 1; 590, 20.[1])

Bei solcher Sanftmuth und Gutherzigkeit ist es denn kein Wunder (mehr), dass den buddhistischen Heiligen Niemand Gewalt anthun kann; die giftigen Pfeile, welche wider sie gesandt, die Steine, welche gegen sie geschleudert werden, verwandeln sich in einen Blumenregen. Tar. 25. 46. 47. In diesen Wundergeschichten wird treffend die Wirkung des buddhistischen Geistes zur Anschauung gebracht; weil derselbe nirgends Widerspruch erhebt, sondern sich alles gefallen lässt, ja sich alles Dinges für die anderen entäussert, so muss freilich in tausend Fällen auch das leidenschaftlichste Feuer des Widerspruchs in dem Gegner ausgelöscht werden. Es ist höchst interessant zu sehen, wie dieser milde Geist des Buddhismus auch im Christenthum so vollständig als nur möglich zur Geltung gelangt ist (Luk. 9, 55. 56; Joh. 3, 17; Matth. 9, 36). Ein rechtes buddhistisches Hauptevangelium aber muss Matth. 11, 28—30 genannt werden. In dem hier angeschlagenen Ton vernehmen wir die innigste Verschmelzung der buddhistischen und christlichen Lebens-Stimmung und Richtung. Den äussersten Gegensatz hierzu enthalten Stellen (wie Matth. 10, 34; Luk. 11, 23; Joh. 8, 44), wo der furchtbar schneidige Charakter des Auftretens und Wirkens Jesu in das grellste Licht tritt, und wo dann freilich die dem Buddhismus ferner liegende andere Seite des Christenthums, welche im Theokratismus des A. T. ihre Wurzel hat, zur vollen Ausprägung gelangt. Doch darf nicht übersehen

---

uralten Glauben, dass er als Sonnengott manno miltisto ist. Das ist eine sehr oberflächliche Anschauung. Denn warum ist dann der Buddhismus nicht auch in anderen Ländern entstanden, wo man den Sonnengott kannte? Weit richtiger wäre es, die Milde der Inder selbst zur Quelle des Buddhismus zu machen, wie Kern im Anfang seines Werkes selbst gethan; aber darum war doch, wie Kuenen (a. a. O. 279) treffend nachweist, eine Individualität nicht überflüssig. Vergl. die hier ganz besonders schöne und treffende Schilderung Seydel's, a. a. O. 179 ff.

1) Vergl. lot. 220: der Bôdhisattva, welcher das Gesetz auslegt, wird eine so süsse, schöne, zu Herzen gehende, liebenswürdige Stimme haben, dass alle Kreaturen, die ihn hören, davon entzückt sind.

werden, dass das ursprüngliche Christenthum nirgends über ein bloss passives Verhalten gegenüber der feindseligen Welt hinauszugehen gestattet, wie es doch jede wirklich staatliche Gemeinschaft thun muss; und so besteht also thatsächlich doch auch in diesem Punkte kein wesentlicher Unterschied zwischen Buddhismus und Christenthum. Denn einen rein geistigen Angriff auf die Welt mussten ja auch die Buddhisten unternehmen, da ihnen aufgegeben war, für ihre Lehre Propaganda zu machen[1]), während die Essäer z. B. sich klüglich von der Welt zurückhielten, und mehr den Charakter eines Geheimbundes annahmen.

V.

Der weltbürgerliche Charakter des Buddhismus und des Christenthums.

Höchst denkwürdig erscheint uns die Thatsache, dass beide Bewegungen, die doch, wie sich auf allen Punkten gezeigt hat, aus dem innersten Geiste ihrer Nation geboren sind, dessenungeachtet, das gleiche Schicksal getroffen hat, aus ihrer Nation ausgestossen zu werden, so dass der ursprünglich indoarische Buddhismus wesentlich den Turaniern, das ursprünglich israelitisch-semitische Christenthum den Indogermanen zu gut gekommen ist. Wie ist diese auffallende Thatsache zu erklären? Offenbar darf der Grund davon nicht in äusserlichen und mehr zufälligen Umständen gesucht werden, etwa in der Feindschaft der Hierarchie hier und dort, welche ja auch gewiss mitgewirkt hat; doch der tiefere Grund ist das nicht. Bezüglich des Buddhismus hat man (A. Weber)[2]) die Vermuthung ausgesprochen, dass der hohe sittliche Geist desselben ihn der grossen Masse des indischen Volkes auf die Dauer unerträglich, und dieses für den sinnlicheren Gottesdienst der brahmanischen Hierarchie wieder empfänglich gemacht habe; gewissermaassen

1) *Le prosélytisme est le trait caractéristique de la doctrine de Buddhisme; mais le prosélytisme lui-même n'est qu'un effet de ce sentiment de bienveillance et de charité universelles qui anime le Buddha, et qui est à la fois la cause et le but de la mission qu'il se donne sur la terre.* Introd. 37, 1.

2) Indische Litt.-Gesch. 2. Aufl. 1876. S. 308 Anm.

ist das ja auch richtig und kann mit noch grösserem Recht vom Christenthum behauptet werden. Indessen ist diese Begründung doch zu unbestimmt, genauer muss gesagt werden, dass der universalistische und darum antinationale Geist beider Bewegungen die einzige, aber auch vollkommen hinreichende Ursache der Vertreibung beider aus ihrem Vaterlande gewesen ist.[1]) Zwar hatte weder das Christenthum noch der Buddhismus von vornherein eine antinationale Tendenz; der Buddhismus nicht, denn er ging in keiner Weise aggressiv gegen die bestehende gesellschaftliche Ordnung in Indien vor, nicht einmal das Kastenwesen wurde aufzuheben versucht.[2]) Introd. 214. 215. Das Christenthum aber um so viel weniger, als es bei seiner Stiftung sogar grundsätzlich auf die Herstellung der Israelitischen Theokratie abgesehen war, wie schon die Wahl der 12 Jünger und der ihnen gegebene Befehl sich auf die verlorenen Schafe aus dem Hause Israel zu beschränken, beweist. Allein durch die Macht der Verhältnisse wurde Jesus über seine nächsten Zwecke zu höheren Zielen hinausgeführt. Die Evangelien geben uns von dieser allmählichen Erweiterung und Steigerung des Lebenswerkes Jesu ein deutliches Bild. Jesus trifft mit

---

1) Einen interessanten Vergleichungspunkt zwischen Christenthum und Buddhismus in dieser Beziehung bietet Oldenberg, a. a. O. 408 Anm.: „Das Richtige scheint mir Weber zu treffen, wenn er Litt.-Gesch. S. 905 vermuthet, dass das Land Magadha nicht vollständig brahmanisirt war. Aber wir haben nicht nöthig, dies dahin, oder doch allein dahin zu verstehen, dass hier die Ureinwohner stets eine Art Einfluss sich bewahrten. Die arischen Einwanderer selbst waren nicht vollständig brahmanisirt, d. h. nicht vollständig von der Kultur der Kuru-Pandâla durchdrungen.“ [Hiernach würde also Magadha mit Galiläa zu vergleichen und daraus die Verachtung beider, des Christenthums und des Buddhismus, von Seiten der genuinen, hier der Arier, dort der Israeliten, abzuleiten sein.]

2) Die neuesten Verhandlungen über diesen Punkt sind gut zusammengestellt bei Kuenen, Nation. and Univers. Religg. 249 ff. Meiner Ansicht nach hat bereits Bürnouf hierüber das einzig Richtige gesagt (siehe S. 440 dieser Abh.) vergl. auch T. W. Rhys Davids, *Buddh. being a sketch of the Life and Theachings of Gautama, the Buddha* p. 83: „*Gautama was born, and brought up, and lived, and died a Hindu*“ bei Kuenen, a. a. O. S. 256.

Heiden zusammen, die für seine Lehre bei Weitem empfänglicher sind als die grosse Masse der Juden, was ihn selbst in Erstaunen setzt (Matth. 8, 10). Aber wie behutsam er bei dieser Annahme der Heiden vorging, beweist der Fall mit der Syrophönizierin. Matth. 15, 22—28. Doch durfte Jesus gerade dann, wenn er die kühnsten Hoffnungen seiner Nation, die idealsten Weissagungen der grössten Propheten des Israelitischen Alterthums erfüllen, also im höchsten Sinne des Worts ein Führer seiner Nation werden wollte, sich nicht auf die engen Grenzen des Volksthums seiner Zeit beschränken, sondern musste auch denen die Hand zu bieten bereit sein, welche zwar nicht dem Fleisch, wohl aber dem Geiste nach ächte Israeliten waren.[1]) In der That war ja auch die Zeit, in der Jesus auftrat, in hohem Grade — mehr als irgend eine frühere — geeignet, um solchen universalistischen Tendenzen Raum zu gestatten. Der Bruch der nationalen Formen der vorderasiatischen Völker überhaupt, die durch Alexanders Heereszug herbeigeführte Annäherung der Nationen, das offenbare Erwachen eines kosmopolitischen Geistes konnten auch auf Israel nicht ohne Einfluss bleiben. Indessen hätte Israel doch nur dann auf diese universalistischen Tendenzen eingehen können, wenn Jesus ein politischer Agitator in der Weise Muhammeds hätte werden und ausdrücklich die politische Reform Israels zu seinem Programm machen wollen; aber dazu war die von ihm eingeleitete Bewegung viel zu tief religiös-sittlich angelegt, als dass sie in eine so einseitige und oberflächlich-politische Richtung hätte auslaufen können. Hierdurch wurde ein Konflikt zwischen der Bewegung, an deren Spitze Jesus stand, und dem Judenvolke, zwischen dem idealen und empirischen Israel unvermeidlich. Je mehr nämlich Jesus sein Volk über sich selbst hinaus-

1) Vergl. Kuenen, National Religg. and universal Religg. S. 143ff. bes. 181. 187 ff. Auch bezüglich des buddhist. Kosmopolitismus behauptet Kern, a. a. O. 564: „Die Freisinnigkeit des Buddhismus hat auch, soweit eine Religion dies zu thun vermag, die Grenzmauern zwischen Völkern und Rassen niedergerissen. In dieser Hinsicht sticht er günstig ab gegen den späteren Hinduismus und ist den besseren Prinzipien der älteren Inder treu geblieben."

zuheben suchte, desto mehr versteifte sich dieses in seiner spröden und partikularistisch-nationalen Abgeschlossenheit. Indessen wollte auch Jesus den theokratischen Gedanken seines Volkes durchaus nicht aufgeben, er hielt mit der grössten Zähigkeit an seiner Nation fest — weshalb es denn auch dem Christenthum überhaupt so schwer geworden ist, sich von seinem national-jüdischen Boden loszureissen; welches in der That nicht ohne grosse Gefahr geschehen konnte. — Gewiss hat es den Stifter der christlichen Religion den schwersten Kampf gekostet die Hoffnung auf die religiös-sittliche Erneuerung seines Volkes aufzugeben und seinem Volk durch den Kreuzestod ein ewiges Skandalon aufzurichten. Wir gehen schwerlich irre, wenn wir den erschütternden Gebetskampf in Gethsemane als den letzten heftigsten Anlauf betrachten, noch irgend eine Möglichkeit, einen Weg zu finden, durch welchen der tragische Konflikt vermieden, und das Herz der Nation auf eine friedliche Weise für seine Reform gewonnen werden könnte. Aber da die Bewegung, welche Jesus eingeleitet hatte, so tief, reich und mächtig angelegt war, musste sie mit innerer Nothwendigkeit zu einer Durchbrechung der engen Schalen der jüdischen Nationalität führen.

Durch die Macht der historischen Verhältnisse war die Indische Nation, ebenso wie die Israelitische, über sich selbst hinausgehoben worden in der Entstehung hier des Christenthums dort des Buddhismus; da beide letztere ihrem tiefsten Motive nach nicht bloss nationale, sondern rein menschliche Bewegungen, durch Mitleid mit den Wehen der Kreatur überhaupt und nicht ausschliesslich mit dem Elend ihres Volkes hervorgerufen, unwillkürlich über die engen Schranken ihrer Nationen hinausgetrieben wurden.[1]) Doch diesem kosmopolitischen Zuge konnten jene nicht folgen, ohne sich selbst aufzugeben; je schärfer gerade die Inder und Israeliten von allen anderen Nationen sich in ihrer Eigenthümlichkeit

---

1) cf. Barthélemy-Saint-Hilaire 145: *Devant l'identité de la misère, il fait tomber les distinctions sociales, ou plutôt il ne les aperçoit; l'esclave est pour lui tout autant que le fils d'un roi. Ce n'est pas à dire qu'il n'était point déploré les abus et les maux de la société dans*

abzusondern und je energischer sie sich jenen gegenüber zu erhalten suchten, desto kräftiger mussten sie den fremden Stoff ausstossen, welcher ihnen eingeimpft worden war und ihre Existenz bedrohte.[1]) Bezüglich der Entstehung des kosmopolitischen Buddhismus bemerkt Köppen (54, 2; 56, 3; 63): Schon im Brahmanismus steht die durch tápas gewonnene Heiligkeit über der Werkheiligkeit, dadurch trat der Ständeunterschied zurück und es wurde dem Buddhismus vorgearbeitet.“ Zu seiner Förderung trugen besonders Könige aus dem Volke bei ib. 165.[2]) So war auch dem Christenthum am meisten vorgearbeitet worden durch „die Heiligen aus dem Volke,“ welche das ins Herz geschriebene Gesetz höher hielten als die äusseren Satzungen. Ueberhaupt aber besteht gerade hinsichtlich der kosmopolitischen Tendenzen eine so überraschende Aehnlichkeit zwischen Buddhismus und Christenthum, dass man nicht umhin kann auch eine äussere Berührung und Beeinflussung rücksichtlich des von beiden verarbeiteten historischen und didaktischen Materials anzunehmen.[3]) Mit Recht nimmt auch Köppen an, dass

---

laquelle il vivait; mais il a été frappé bien plus encore des maux inséparables de l'humanité même, et c'est à ceux-là qu'il s'est dévoué, parce que les autres doivent en comparaison sembler bien peu de chose. Le Bouddha ne s'est point attaché à guérir la société indienne: il a voulu guérir le genre humain.“

1) Seydel, a. a. O. 184. Dass der Buddhismus trotzdem „noch in der Mitte des 7. Jahrhunderts in Indien eine vollständige Ruhe genoss“‘ Barth. St. Hil. p. 299, 4); mag daher kommen, dass er sich jedes aggressiven Vorgehens enthielt; auch wurden die brahmanischen Gottheiten in das buddhistische Religionssystem aufgenommen: *In the court-yard of nearly all the wihâras in Ceylon, there is a small déwála, in which the brahmanical deities are worshipped.* Spence Hardy l. c. 201, 2.

2) cf. Benfey, Indien p. 20.

3) Was um so leichter geschehen konnte, als, wie aus Baudenkmälern hervorgeht, der Buddhismus während der letzten Jahrhunderte vor und der ersten Jahrhunderte nach unserer Zeitrechnung in den westlichen Provinzen Indiens vorgeherrscht hat. lot. 437, 3; 438. „Ein Jahrhundert nach dem 3. Koncil stand der Buddhismus zu Alexandria (Alasaddâ oder Alasanda „der Hauptstadt des Javanalandes“ Mahāvanso 171) — wahrscheinlich Alexandria ad Caucasum — in hoher Blüthe.“ Köppen 193. Zwar behauptet Oldenberg, a. a. O. 118 Anm.: . . „an Einflüsse der buddhistischen Tradition auf die christliche darf nicht ge-

die Invasion Alexanders in das Pentschab eine viel bedeutendere Einwirkung auf die Entwickelung der Indischen Zustände geübt zu haben scheine, als man gewöhnlich annehme. 159, 2: „Es ist die nämliche Idee, es sind ähnliche Ursachen und Zustände, durch welche in derselben grossen Entwicklungsperiode im Westen das alexandrinisch-essenische kosmopolitische Judenthum sich über den national-beschränkten Pharisäismus erhob und im Osten das nicht weniger kosmopolitische Buddhathum über den kastenmässig absperrenden und abgesperrten, alles Fremde und Ausländische verachtenden Brahmanismus den Sieg davon trug und sich in Folge des Sieges über die grössere Hälfte Asiens ergoss“ 160, 1.

Es ist doch gewiss überraschend genug, wenn in demselben Evangelium des Johannis, welches, aus alexandrinisch-hellenistischen Kreisen stammend, auch sonst die auffallendsten Beziehungen zum Buddhismus aufweist, eine Geschichte steht, welche in äusserer Scenerie wie ihrer Tendenz nach einer buddhistischen Erzählung, die wir Introd. 205, 2 lesen, merkwürdig ähnlich ist. Ânanda, ein Schüler Buddhas, nachdem er lange auf dem Lande umhergewandert, begegnet einer Frau aus der verachteten Kaste der Tschândâla, Namens Mâtangî, und zwar in der Nähe eines Brunnens, und bittet sie um einen Trunk Wasser. Sie sagt ihm, was er ist, und dass er sich ihr nicht nahen dürfe. Er aber

---

dacht werden.“ Doch vergl. Pfleiderer, Protest. Kztg. 1882. No. 46. S. 1073 u. 1072: „Bei dem dritten Punkt: der Präexistenz Jesu vor Abraham, giebt Seydel selber zu, dass sie „auch an Elemente der hellenistischen Philosophie und durch sie nur indirekt an orientalische Einwirkungen geknüpft sein kann.“ Das erstere ist zweifellos der Fall; ob das letztere? Das wird davon abhängen, ob sich bei Philo indische Einflüsse entdecken lassen? — eine Frage, die jedenfalls Erwägung verdient (von Th. Ziegler ist sie neuestens bejaht worden)“, ... nur weist Kern (in der Deutsch. Litt. Ztg. über Seydel's Ev. v. Jesu) mit Recht darauf hin, dass, wenn überhaupt eine Entlehnung der christlich-evangelischen Tradition aus indischem Sagenstoff stattgefunden haben sollte, das was Seydel als Beweis für eine Entlehnung aus dem Buddhismus anführt, beinahe mit gleichem Recht vom Brahmanismus in Anspruch genommen werden könnte. Vergl. auch Kuenen, a. a. O. 334 ff. Seydel, a. a. O. 98. 305—314 und besonders die treffende Bemerkung 303, 1.

antwortet: Schwester, ich fragte nicht nach deiner Kaste oder deiner Familie, sondern ich bat um einen Trunk Wasser. Später wurde sie selbst eine Schülerin des Buddha.[1]) Samantaprâsâdikam mê çâsanam d. i. „Mein Gesetz ist ein Gesetz der[2]) Gnade für alle," sagt Buddha (Introd. 198). Kleine und Grosse, Gerechte und Ungerechte, Gelehrte und Ungelehrte, alle sind eingeladen, es wird kein Unterschied gemacht. lot. 78. 79, 22. Wie die Sonne allen leuchtet, ebenso auch Tathâgata (lot. 81 Abs. 2, vergl. ib 282) vergl. Matth. 5, 45; 1. Timoth. 2, 4; Matth. 11, 28—30. Trotz dieser universellen Tendenz wollte auch der Buddhismus, wie oben bemerkt, keineswegs die indischen Kasten beseitigen. Denn: *pour accréditer sa doctrine, Çâkyamuni n'avait pas besoin de faire appel à un principe d'egalité, peu compris en général des peuples asiatiques. Le germe d'un changement immense se trouvait dans la constitution de cette Assemblée de Religieux, sortis de toutes les castes, qui renonçant au monde, devaient habiter aux monastères, sous la direction d'un chef spirituel et sous l'empire d'une hierarchie fondée sur l'âge et le savoir. Le peuple recevait de leur bouche un instruction toute morale, et il n'existait plus un seul homme que sa naissance condamnât pour jamais à ignorer les vérités repandues par la prédication du plus éclairé de tous les êtres, du Buddha parfaitement accompli.* Introd. 214. 215.[3]) Wie sehr aber die indische

1) M. M., Vorless. z. Relig. Wissensch. p. 226.

2) „Da die Lehre, welche ich vortrage, durchaus rein ist, so macht sie keinen Unterschied zwischen Vornehm und Gering, zwischen Reich und Arm. Sie ist z. B. dem Wasser gleich, welches Vornehme und Geringe, Reiche und Arme, Gute und Böse abwäscht und alle ohne Unterschied reinigt. Sie ist ferner beispielsweise dem Feuer vergleichbar, welches Berge, Felsen und alle grossen und kleinen Gegenstände zwischen Himmel und Erde ohne Unterschied verzehrt. Ferner ist meine Lehre auch dem Himmel ähnlich, indem in demselben ohne Ausnahme Raum ist, für wen es auch sei, für Männer und Weiber, für Knaben und Mädchen, für Reiche und Arme." Der Weise und der Thor 282 ff.

3) Vergl. hierzu die treffende Bemerkung Barth. St. Hil. p. 397 Anm. 1 dies. Abhandlg. und Kern, a. a. O. 44, 2: Siddhârta betrachtet die Kasten als etwas Gleichgültiges, wie er bei der Wahl seiner Braut zeigt. 573, 3.

Nationalität durch die buddhistische Bewegung in ihrer Existenz bedroht wurde, ist bezeichnend in einem Gleichnisse ausgedrückt[1]), durch welches der kosmopolitische, alles Individuell-Nationale nivellirende Charakter des Buddhismus höchst anschaulich gekennzeichnet wird: „Wie die 4 Flüsse, welche in den Ganges fallen, sich verlieren, sobald sie ihr Wasser in den heiligen Strom ergossen haben, so hören auch die Bekenner des Buddha auf Brahmanen, Kschatrijas, Vaiçjas und Çudras (d. h. also Inder) zu sein.“[2])

VI.

Die symbolisch-kirchliche Form des Buddhismus und des Christenthums.[3])

Da die Unlust an dem äusserlich-realen Dasein und der Rückzug in die innerlich-ideale Welt des Gemüths, insbesondere aber die Loslösung des Christenthums von der national-jüdischen Form einer einseitig-idealen, weltverneinenden, buddhistischen oder dualistischen Richtung auch innerhalb des Christenthums die Oberhand verschafft hatte, so musste dieses ebenso wie der Buddhismus sich zu einem Asyl für den Rückzug aus der Welt organisiren und einen mönchischen Charakter annehmen.[4]) Die Glocken, die Klöster, die Kirchen wurden eingerichtet, um die Menschen aus der äusseren Welt der Sinne in die Stille des Gemüths herein-

1) Vergl. Oldenberg, a. a. O. 154, 2.

2) Vergl. Gal. 3, 28.

3) Huc et Gabet II, 110: „*On ne peut, s'empêcher d'être frappé de leur rapport avec le catholicisme. La crosse, la mitre, la dalmatique, la chape ou pluvial, que les grands Lamas portent en voyage, ou lorsqu'ils font quelque cérémonie hors du temple; l'office à deux choeurs, la psalmodie, les exorcismes, l'encensoir soutenu par cinq chaînes et pouvant s'ouvrir et se fermer à volonté; les bénédictions données par les Lamas en étendant la main droite sur la tête des fidèles; le chapelet, le célibat ecclésiastique, les retraites spirituelles, les cultes des saints, les jeûnes, les processions, les litanies, l'eau bénite: voila autant de rapports que les bouddhistes ont avec nous.*“ b. Köppen 561 Anm. 3.

4) „*Bonum est nos hic esse, quia homo vivit purius, cadit rarius, surgit velocius, incedit cautius, quiescit securius, moritur felicius, purgatur citius, praemiatur copiosus.*“ Cisterz. Klost.-Inschrift.

zurufen, sie aus dem Diesseits in das Jenseits zu ziehen.[1]) Da das Leben in der diesseitigen materiellen Welt nur noch als ein unvermeidliches Uebel angesehen wird, so verlieren die „weltlichen“ Sachen ihren Werth, und die heiligen Sachen, die „Sakramente“, „Reliquien“ erhalten den höchsten Preis.[2]) Diese haben zwar an und für sich keinen — reellen — Werth, aber es sind auch nicht blosse Sinnbilder, sondern das „Heilige“, „Uebernatürliche“ ist mit ihnen in Zusammenhang gebracht und als Reliquien d. i. Hinterlassenschaften, Unterpfänder, Vermächtnisse der Heiligen haben sie den Zweck die Ueberlebenden aus dem Diesseits in das Jenseits, den bereits abgeschiedenen Heiligen nachzuziehen.[3]) „Wenn ich erhöhet bin von der Erde, so werde ich alle zu mir ziehen.“ Joh. 12, 32. Die Ueberbleibsel der grossen Heiligen, des Buddha und des Christus werden selbstverständlich als die höchsten und werthvollsten Heiligthümer angesehen. Das Haar Bôdhisattvas wird von den devas verehrt. Beal 144. Den goldenen Tisch, auf dem er gegessen, und dann in den Fluss geworfen, bringt Sakra in den Himmel der 33 Götter; seinen Stuhl nimmt die Tochter des Nâga Râdscha zur künftigen Verehrung in ihren Palast ib. 195. Als der Bôdhisattva Çrîgarbha um Mitternacht wie ein Licht, welches erlöscht, in Nirwâna eingetreten war, begann man seine

1) „Die symbolische Beziehung, welche die Legende der Rückkehr des Wahrhaft-Erschienenen zur Beendigung des Varscha hat, ist leicht zu finden. Wie er selbst einst gleich der Sonne während der Regenzeit den Blicken der Sterblichen entrückt, in der Götterregion verweilt .... so haben sich auch seine Nachfolger, die Träger seines Worts, die Mönche 4 oder 3 Monate von der Welt gleichsam in höhere Regionen zurückgezogen pp. Köppen 572.

2) „*In order to procure them, splendid embassages were dispatched, armies were collected, and battles were fought.*“ Sp. Hardy 224. Für den linken oberen Augenzahn Buddha's bot der König von Pegu 800,000 Livres. Köppen 518, 2.

3) Werthlosigkeit der real. Güter: „*If my advice were followed*“ — sagt ein buddhistischer Jüngling, welcher alles aufgegeben hat und in den geistlichen Stand getreten ist — „*all this gold, and all this jewels, and this wealth, would be placed upon waggons, taken to the Ganges or the Yamuna, and thrown into the stream: for the cause only sorrow, lamentation, grief, distress and disappointment.*“ east. mon. 40, 2.

Reliquien zu vertheilen lot. 17, 84; denn so hatte er selbst befohlen lot. 246, 1. Unter allen Heiligthümern der grossen Heiligen ist ihr Leib das kostbarste, der „Frônleichnam“.[1]) Wenn Buddha in Nirwâna eingegangen sein wird, so befiehlt er, soll man für seinen Leib einen Stupa erbauen aus kostbaren Steinen lot. 146. Der Leib des Tathâgata Dêvarâdja wird nicht in mehrere Theile getheilt, sondern ganz in einem Stupa von kostbaren Steinen eingeschlossen werden lot. 157,2. unten. Die Gesammtheit der dêvas und der Menschen wird dem Stupa, worin der Leib des Tathâgata Dêvarâdja ganz enthalten ist[2]), Verehrung darbringen mit Blumen, Weihrauch, Wohlgerüchen, Blumenguirlanden, Salben, wohlriechendem Staube, Kleidern, Sonnenschirmen, Fahnen, Standarten, Hymnen und Gesängen. lot. 158, 1. 205. Buddha Çakyamuni hat sich aus seinem Leibe Myriaden von Tathâgatas geschaffen. 147, 2; 181. Buddha sagt: Da sie (die Gläubigen) glauben, dass mein Leib in das vollkommene Nirwâna eingetreten sei, bringen sie mannichfache Huldigungen meinen Reliquien dar[3]), und da sie mich nicht sehen, haben sie Durst mich zu sehen. lot. 197, 5.

Da das Leben überhaupt nur eine Pilgerreise ist aus dem Diesseits in das Jenseits, aus der Sinnenwelt in das Reich der Ideen, so bietet schon hier das Pilgern, Wallen nach „heiligen Orten“ den Vorgeschmack der höchsten Seligkeit; besonders nach den Orten[4]), wo die Heiligen gewandelt, nach den Ländern, welchen sie „ihre Fussstapfen“ eingedrückt[5])

1) „Die Buddhisten geben ihren Reliquien den bezeichnenden Namen Çarîra, welches genau bedeutet „Leib“ (corps) Introd. 348, cf. Köppen 516, 1. „Im specielleren Sinne bezeichnet man mit dem Namen Çarîra die kleineren Knochenstückchen und Knorbel, welche dem Feuer widerstanden haben: sie sind meistens weiss und in's Röthliche spielend, in der Regel nicht grösser als ein Reisskorn, doch bisweilen auch von dem Umfange einer Bohne, ja eines Daumen.“

2) cf. Köppen 531 oben.

3) „Der wahre Körper, die wahren Reliquien des Buddha — heisst es wohl — ist der Dharma. Bürnouf I, 531.

4) Vergl. Euseb., VI, 11.

5) Barth. St. Hil. p. 294, 3; 295, 3. „Nach Indien, als dem Lande der Verheissung, der Heimath des Erlösers und der grossen Heiligen, sehnte sich der gläubige Buddhist des Ostens und des Westens, des

haben (lot. 647, 3). Weil die ganze Anschauungsweise streng dualistisch ist, Materielles und Ideelles, Leib und Seele (die Seele in dem Leibe als ihrem Gefängniss) durch eine unausfüllbare Kluft von einander geschieden sind, nicht mit einander vermittelt, nicht zu einer wirklichen Einheit mit einander verbunden werden können, so wird das Materielle unmittelbar als heilig betrachtet, nämlich insoweit es die Hülle[1]), Einfassung, das Gefäss des Ideellen oder Heiligen ist, daher die Berührung, Betastung[2]), Anschauung des Trägers der Heiligkeit von unmittelbarer[3]), heilskräftiger Wirkung (2. Kön. 13, 21; Act. 19, 11. 12; Luk. 8, 44). Eine der höchsten Belohnungen ist das Angesicht Buddha's zu schauen (lot. 224, 60; vergl. 1. Joh. 3, 2). Nicht minder charakteristisch ist für beide Richtungen, dass ein so grosser Werth auf Bilder gelegt wird, denn die Andacht, die Sammlung aus der Zerstreuung der Sinne, die Contemplation, die mystisch-exstatische Verzückung, das „Ausser dem Leibe sein" ist ein Hauptmittel, um schon hier aus dem Diesseits in das Jenseits

---

Südens und Nordens, anzuschauen und zu verehren die geweihten Stätten, wo der Sohn der Çâkja im Fleisch gewandelt, wo er geboren, gebüsst, gelitten, gelehrt und sich verklärt hatte, und diese Sehnsucht ist nach anderthalb Jahrtausenden und nachdem das Gesetz des Heils längst im Gangesthal ausgerottet worden, noch nicht völlig erloschen." Köppen 558. Kern, a. a. O. 284, 1. Die Pilgrime nehmen Abdrücke in Wachs von den Fusstapfen. Spence Hardy 227 unten.

1) Auch Ableger von dem Baume, unter welchem Buddha seine Würde erlangte, sind heilig. Spence Hardy 212. Der Baum tritt an die Stelle der Person ib.

2) Auch die Statuen Buddha's besitzen wunderbare Kräfte cf. Barth. St. Hil. 292.

3) „*Quand un homme était malade, on collait, suivant l'endroit dont il souffrait, une feuille d'or sur la statue, et il obtenait une guérison immédiate.*" Die bis zur höchsten Exstase gesteigerte Andacht Hiuen-Thsangs bewirkt Maitreyas Erscheinung und durch seine mächtige Vermittelung rettet er jenen aus den Händen der Seeräuber. ib. 297. Die gläubige Repetition der 3 Kostbarkeiten hat ebenfalls eine magische Kraft, sie verschafft glückliche Wiedergeburten. Spence Hardy 210. 211: *through this repetition of the „sarana" received* (600 schiffbrüchige Kaufleute) *many blessings in future ages.*" Ein Schüler, welcher in dem Augenblick, wo er getödtet wurde, das sarana meditirte, ward in einem dêva-lôka wiedergeboren.

sich zu erheben. In dieser schwärmerischen Exstase, ni dieser Zauberwelt sind besonders die Buddhisten sehr heimisch, wie namentlich ihr phantastisches Weltengebäude beweist, welchem das christlich-mittelalterliche Weltbild nach Dante, der Idee nach, verglichen werden kann. Bilder aber werden so hoch geschätzt, weil die „Andacht am liebsten im Bilde versirt." Als die ältesten Heiligthümer des Buddhismus betrachtet Bürnouf (Introd. 340, 2) das Bild Buddha's und die Denkmäler, welche einen Theil seiner Reliquien einschliessen.

Die Heiligenbilder haben — ebenfalls bezeichnend — nur ein und denselben Typus; denn es sind ja eigentlich nur Sinnbilder; ein Heiliger sieht wie der andere aus; am deutlichsten bezeichnet diesen Gedanken der Buddhismus in der Idee, dass der Buddha nichts weiter ist als die Repräsentation des Grundgedankens der buddhistischen Lehre: der sinnende Einsiedler, der über die Erlösung aus dem Diesseits nachsinnende Mensch selbst; daher die Buddha unzählig. *Le type des Buddhas mythologiques de la contemplation reste toujours le même, et ce type est celui d'un homme qui médite ou qui enseigne.* Introduct. 347, 2.[1])

Eben deshalb, weil es sich wesentlich nur um Sinnbilder handelt, können die beliebigsten Dinge zu Sakramenten gemacht werden. Wenn ein Zahn, Stock, Rock u. s. w. als Sakrament gilt, so kommt es weder auf den reellen, noch auf den künstlerischen Werth an, sondern nur auf die geheimnissvolle, mysteriöse Kraft, welche mit ihnen in Ver-

1) „Der Grundzug, der in allen Buddhaköpfen sich ausprägt, ist leidenschaftslose Ruhe und Indifferenz, gepaart mit einer gewissen Milde und Güte, die bisweilen fast in ein sanftes Lächeln übergeht. „Die Miene des Siegreich-Vollendeten — lautet die Vorschrift für deu plastischen Künstler — muss so liebevoll sein, als ob er der Vater aller Kreaturen wäre." Köppen 505. *„In the shape of the images, each nation appears to have adopted its own idea of beauty, those of Ceylon resembling a well — proportioned native of the island, whilst those of China present an appearance of obesity that would be regarded as anything but divine by a Hindu."* Spence Hardy, east. mon. 201. Die Buddhabilder in Siam sind dünner; in Nepâl giebt es nach Hodgson sogar solche mit drei Häuptern und sechs oder zehn Armen ib.

bindung steht. Doch werden natürlich solche Dinge am liebsten gewählt, welche die auszudrückende Idee am anschaulichsten symbolisiren. Ueberraschend ist auch in dieser Beziehung die Uebereinstimmung in der Darstellungsweise des kirchlichen Mittelalters und des Buddhismus.[1]) Es ist ein geläufiges Bild des Buddhismus das Erdenleben als einen Strom darzustellen, aus welchem Buddha vermittelst seines Fahrzeugs die nach Nirwâna fahren Wollenden errettet.[2]) So ist offenbar auch die Kirche, das Schiff Petri = der Arche Noah, welche die Gemeinde der Auserwählten aus dem wie ein Strom dahinfahrenden Weltleben errettet. Der Thurm, welcher sich immer mehr entmaterialisirt und endlich im Aether für den Blick verschwindet, ist ein bezeichnendes Bild der Himmelfahrt, welche die ganze Gemeinde und jeder einzelne durchmachen soll; ihm entspricht vollkommen die Idee des buddhistischen Weltengebäudes.[3]) Die Glocke ist das treffendste Zeichen des Gedankens, dass „alles Irdische verhallt".[4])

---

1) „Im Buddhismus, sagt Kugler, war es, wie im Christenthum, auf einen Tempeldienst abgesehen, den die Gemeinde, nicht ein bevorrechteter Priester, im Innern des Heiligthums abzuhalten hatte und bei dem sie in eigener Kraft ihre Gedanken und Sinne von der Erde aufwärts wenden sollte; solchem geistigen Bedürfniss aber musste auch die künstlerische Form entsprechen."

2) „Das Bild von der Ueberfahrt ist allen Bekennern des Çâkyasohnes geläufig, denn es ist ja die Aufgabe des allerherrlichst vollendeten Buddhas, und der Endzweck des guten Gesetzes, die athmenden Wesen aus dem Ocean der Sünde und der Schmerzen an das jenseitige Ufer der Befreiung überzusetzen. Diese Handlung des Uebersetzens, sowie das dabei angewandte Mittel des Fortschaffens heisst Yâna, Ueberfahrt, Fahrweg, Wagen (vehiculum)." Köppen 417, „Das Innere des buddhistischen Tempels (Vihâra) hat die Form der Basilika: in der Mitte das Schiff, welches durch Säulenreihen von den Nebenhallen zu beiden Seiten getrennt wird. Im Hintergrunde desselben, dem Eingange gegenüber, ist das Sanktuarium mit den Heiligbildern und dem Altare, oft in nischenartiger Vertiefung." Köppen 562.

3) Welches auch im Bau der Topen dargestellt worden ist. Köppen 548.

4) Den Gedanken der Vergänglichkeit alles materiellen Daseins symbolisiren die Buddhisten vielmehr dadurch, dass sie „dem Dagop mit Bewusstsein und Absicht die Form der Wasserblasen

VII.
Die welthistorische Wirksamkeit beider Bewegungen.

Höchst auffallende Aehnlichkeiten und Beziehungen zwischen Christenthum und Buddhismus zeigen sich, wenn man die welthistorische Wirksamkeit dieser beiden Bewegungen, sowie sie sich im Bewusstsein der durch sie hervorgerufenen Gemeinden reflektirt, in's Auge fasst. Diese drückt sich besonders aus in der Stellung, welche den Urhebern dieser geistigen Strömungen gegeben wird. Buddha und Christus nehmen eine centrale Stellung im Weltall ein, sie sind die Mittler zweier Welten, der materiell diesseitigen und der ideal-jenseitigen. Jesus ist der Christus, d. h. die Einigung, Vermittelung des Himmels und der Erde, Gottes und der Welt, des Ideellen und Realen; worin eben das Wesen des Christenthums selbst besteht. Çakyamuni ist der Bud-dhá (p. p. pass. rad. bud^{e}.), d. h. der Erwachte, Erleuchtete. In ihm ist die Erleuchtung, das Erwachen der Idee aus ihrem Zauberschlaf, aus ihrer Gefangenschaft, ihrer Trübung und Verdunkelung in der Welt — das Zusichselbstkommen des Ideellen durch seinen Rückzug aus der trüben Mischung mit dem Realen — personificirt; was also auch gerade das Wesen des Buddhismus ausmacht. Daher tritt mit Buddhas Erleuchtung die Erlösung der Welt ein: die Blinden sehen, die Tauben hören, die Stummen reden. Beal 225. Denn dazu ist er gekommen, dass er Licht bringe denen, die in Finsterniss sitzen und den Weg der Unsterblichkeit den Menschen öffne. Beal 245 unten. Sein Wissen ist unendlich lot. 844, 1. Er ist der Allsehende, welcher die Welt durchaus versteht, der seines Gleichen nicht hat. Pârâyanasutta 19. 14. 16. 18. Durch die Macht der Unwissenheit ist alles hervorgebracht, durch die Macht des Wissens wird es wieder aufgelöst. Beal 237.[1])

---

geben" Köppen 546; oder in den Gebetsrädern als „Bild des ewigen Werdens, des stäten Umschwungs, der Weltumwälzung, des Kreislaufs und Cirkels der Existenz." ib. 557, 3.

1) Dass Buddhismus und Christenthum sich für den Inbegriff aller Vollkommenheit halten ist in ihrer trinitas zum Ausdruck gebracht,

Da Christenthum und Buddhismus die nationale Form abgelegt, eine kosmopolitische angenommen haben und universalistische Bewegungen geworden sind, so ist Buddha, wie Christus nicht mehr bloss ein Weiser, Gesetzgeber, König, Devas, Gott oder Engel, sondern das abstrakte Universalwesen, der Tathâgata[1]), d. i. das Wesen κατ' ἐξοχήν, welches alle Vollkommenheiten[2]), die die Gemeinde an sich selbst verwirklicht sieht, oder verwirklicht sehen möchte, in sich vereinigt.[3]) lot. 621, 2. So ist auch Christus der Logos, d. h. die Offenbarung schlechthin; er verhält sich zu den übrigen Religionsstiftern, Weisen u. s. w. wie die Centralsonne zu den anderen Lichtern des Weltalls; daher werden denn auch auf Buddha wie auf Christus alle Züge jener Mythe-, Sage- und Geschichts-berühmtesten Männer übertragen[4]), welche zu ihrer universellen Stellung zu passen schienen; und da

---

cf. Köppen 552. Daher die Verehrung dieser trias auch allen buddhistischen Nationen eigen zu sein scheint. Spence Hardy l. c. 209, 3. Seyd el 274 ff.

1) Nach Köppen 311, 2; Barthélemy-Saint Hilaire (73 unten, 74 oben) = der „Ebensogehende"; nach Oldenberg 128, 1: der Vollendete. Nach Kern, a. a. O. 98 Anm. bedeutet Tathâgata, wie sich's gehört, „unfehlbar". „Wer sagt, dass der Buddha, wie er uns dargestellt wird, eine mythische Persönlichkeit ist, erkennt zu gleicher Zeit an, dass er ein göttliches Wesen ist. Ebendas. 298, 3 vergl. 337, 2; 355, 2.

2) Ein Geistlicher sagte zu dem andern, dass, wenn man ein genaues Verzeichniss der Vorzüge des Buddha anfertigen wollte, dies ein Buch geben würde, das von der Erde bis in die Brahmahimmel hineinreichte. Köppen 431 Anm. 1) vergl. Evang. Joh. 21, 25, pp.

3) „Die Buddhisten, wenn sie ihrem Helden die 112 Zeichen der Schönheit geben, wollten damit nichts weiter anzeigen, als dass er bezüglich der Physik ein ebenso vollkommenes Wesen sei, wie bezüglich der Moral. lot. 619, 2. So werden auch alle Tugenden, welche das Morgenland schätzte, dem Lande beigelegt, in welchem Buddha geboren werden sollte. Beal 31, 2. Oldenberg, a. a. O. S. 85, 1. Nach Kern, a. a. O. 57 ist Buddha ein Begriff, zusammengesetzt aus einem Helden als höchsten Lehrer z. B. und aus dem Sonnengott als dem höchsten Erleuchter der Welt und ihrem Erlöser aus der Finsterniss.

4) Wie Indra geht auch Buddha aus der rechten Seite seiner Mutter hervor. Köppen, 77, 2. Wie Elia (Henoch) fährt auch Christus gen Himmel.

Christenthum wie Buddhismus wohl ohne Zweifel aus einem vielfach gemeinsamen traditionellen Schatze von Mythen, Sagen, Geschichten und Ideen geschöpft haben, so mag sich hieraus die oft auffallende Uebereinstimmung beider rücksichtlich des Sagenkranzes, von welchem das Bild ihrer Stifter umgeben ist, erklären.[1]) Christus und Buddha haben präexistirt (Köppen 75, 1); beide werden auf wunderbare Weise, ohne männliche Mitwirkung geboren; um den neugeborenen Buddha zu begrüssen, kommen 500 Kaufleute mit Gold u. s. w. Beal 53. Zur Zeit seiner Geburt erscheint ein übernatürliches Licht und devâs und Bramahnen rufen aus: An diesem Tag ist Buddha geboren, zum Heil der Menschen, zu vertreiben die Finsterniss ihrer Unwissenheit pp. ib. 56, vergl. auch lot. 103. 104. Auch Buddha war Königssohn[2]) (Köppen 118 Anm. 1), doch sucht er kein irdisches Königreich (ib. 86).[3]) Wie Christus hält Buddha nichts von der Askese, wird deshalb, wie jener von den

1) Hierauf wird der von Seydel mit s. Ev. v. Jesu versuchte Nachweis zu beschränken sein. An eine eigentliche gegenseitige Entlehnung braucht man nicht zu denken. Vergl. Alb. Weber, welcher zu Beal's the Romantic Legend of Çakya Buddha bemerkt: „Die speciellen Beziehungen, die sich darin zu christlichen Legenden finden, sind höchst auffällig; welcher Theil hier der entlehnende ist, lässt Beal zwar mit Recht annoch unentschieden, doch liegt hier vermuthlich nur ganz derselbe Fall vor, wie bei der Aneignung christlicher Legenden durch die Krishnaverehrer.“ Indische Litt.-Gesch. II. Aufl. p. 320 Anm., vergl. auch p. 327 Anm. 360, ebenso Oldenberg, a. a. O. p. 117 Anm. 1 und p. 118, doch siehe S. 398 d. Abh. und Anm. 3.

2) Wird durch eine himmlische Stimme beglaubigt lot. 235: alle Wesen werden zu seiner Verehrung aufgefordert. Mark. 9, 7. Oldenberg, a. a. O. S. 101, 2 behauptet: „Die Vorstellung, dass Buddha's Vater Suddhodana (diese) Königswürde besessen habe, ist der ältesten Gestalt, in welcher die Traditionen über die Familie uns vorliegen, durchaus fremd; vielmehr haben wir uns in Suddhodana nicht mehr und nicht weniger zu denken als einen der grossen und reichen adligen Grundbesitzer vom Sakyastamm, den erst jüngere Legenden in den grossen König Suddhodana verwandelt haben.“

3) Er hat eine bessere Existenz verlassen, und ist auf die Erde herniedergestiegen aus Mitleid für die Wesen lot. 139, 3. Auch Buddha ist gekommen, um den Blinden das Gesicht zu geben (im körperlichen und geistigen Sinne) Barthélemy-Saint-Hilaire 68.

Johannesjüngern, von den Schülern des Rudraka verlassen ib. 87, 3. Buddha hat unter 80 ihm fernerstehenden 2 Musterschüler 101, 2 und einen Lieblingsjünger 103, 1; er wird für von Sinnen erklärt 97 Anm. 1 und wegen seiner Liebe zu den untersten Klassen angeklagt 106, 3.[1]) Auf die Aehnlichkeit zwischen der Geschichte von dem Tschândâlamädchen am Brunnen 132 und der Erzählung von der Begegnung Jesu mit der Samariterin Joh. 4 ist schon oben aufmerksam gemacht worden.[2]) Wie Christus wird auch Buddha von dem „Teufel" (Mâra) versucht, welcher ihm gleichfalls den Besitz der Welt anbietet (86, 1); und wie jener von den Engeln, so wird dieser von den devâs im Kampfe und in der Versuchung gestützt (Beal 207. 224); weshalb Buddha dem Mâra erklärt: „Meine Helfer sind[3]) die devâs der reinen Wohnungen" (220 unten) und Christus ebenfalls auf die Legionen von Engeln, die ihm zu Gebote ständen, sich beruft.[4]) Wie Brod und Fische in der Hand Christi, so vermehren sich Milch und Honig, die dem Buddha gereicht werden, auf wunderbare Weise (Köppen 386, 3).[5]) Buddha verheisst, sobald er in das vollkommene Nirwâna eingetreten sein werde, wolle er zahlreiche Wunder schicken denen, die seine

---

1) Seine Erscheinung regt einen Widerstreit der Meinungen an über seine Herkunft. Beal 178, 1. Von seiner Schönheit strömt Licht aus ib. 179. „Als der Herr sich nach dem für ihn bestimmten Bau begab und den ihm bereiteten Sitz einnahm, sofort gingen Strahlen aus seinem Leibe hervor, die das ganze Gebäude mit goldenem Schimmer überzogen." Kern, a. a. O. 191, 2.

2) Wie (nach dem Ev. Joh.) die gegen Christus ausgesandten Mörder vor ihm niederfallen, ebenso thun die wider Buddha ausgesandten Mörder. Kern, a. a. O. 232. In den letzten Augenblicken eines Buddha sollen keine Menschen ihm aufwarten, die Engel (devâs) thun es dann, a. a. O. 284.

3) Zeichen und Wunder begleiten seinen Tod: die Erde erbebt, Meteore erscheinen, Sonne und Mond verlieren den Glanz pp. Köppen 115, 2. Kern, a. a. O. 276.

4) In ähnlichem Sinne wie die Heiligen aus ihren Gräbern hervorgehen bei der Auferstehung Christi, werden bei der Geburt Buddhas die Höllenbewohner frei (Beal 40, 2). Seydel 183, 2.

5) und wie jener, weiss dieser alle Dinge, auch die Gedanken des Herzens Beal 263, 2.

Lehre verkündigen. lot. 144, 27;[1]) er darf nicht zu lange bleiben in der Welt, damit die Wesen nicht sicher werden, weil sie meinen schon nahe bei Tathâgata zu sein lot. 194;[2]) obgleich er alle Wesen segnet, so sehen ihn doch die unwissenden Wesen, deren Einsicht schlecht ist, nicht, selbst während er in der Welt ist lot. 197, 4. Nach seinem Tode, aber noch ehe er in das vollkommene Nirwâna eingetreten sein wird, will er sich seinen Gläubigen auf dem Berge Gridhrakuta zeigen lot. 197, 6;[3]) dann will er zu ihnen sprechen: „Ich bin noch nicht eingetreten in das vollkommene Nirwâna und erscheine mehrere Male in der Welt der Lebenden“ lot. 197, 7[4]) und „Fürchtet nichts, o ihr Frommen, wenn ich in Nirwâna eingetreten sein werde, wird ein anderer Buddha erscheinen“ lot. p. 17 N. 82.[5])

Sehr deutlich spricht der Buddhismus seinen universellen, die verschiedensten Völker und weltgeschichtlichen Perioden umfassenden Charakter aus in der Lehre von den periodischen Weltzerstörungen (Köppen 259). Wie die Lehre von den auf- und absteigenden Kalpas beweist, haben die Buddhisten den Kreislauf des Werdens auch in der Geschichte mit bewunderungswürdigem Scharfsinn erkannt lot. 43 und sind sich namentlich bewusst geblieben, dass alle Reformatoren nur eine zeitlich und räumlich begrenzte Wirksamkeit haben. lot. 43. 127.[6])

---

1) Auch wenn die Schneeberge von ihrem Grund bewegt werden, die Wasser des Oceans erschöpft, das Firmament auf die Erde fällt, sollen seine Worte endlich erfüllt werden. Beal 138.

2) Vergl. Joh. 16, 7: Es ist euch gut, dass ich hingehe pp.

3) Vergl. Matth. 28, 16.

4) Joh. 20, 17.

5) Wie die Jünger Christi von Völkern aller Zungen verstanden werden, so glaubt jeder Zuhörer Buddhas die Sprache seines Landes zu vernehmen, obwohl dieser in der Zunge von Magada redet. Köppen 94, 1, vergl. hierzu Seydel 248.

6) Oldenberg, a. a. O. S. 334, 1. „Es kommt eine Zeit, wo das Gesetz eines Buddha erschöpft ist, dann werden Menschen und Marut unglücklich sein.“ 500 Jahre wird das Gesetz Çakyamunis dauern, dann verschwindet es; wenn aber das menschliche Lebensalter durch Sündhaftigkeit und Entartung der Wesen auf 10 Jahre gefallen ist,

Als ein höchst interessanter, aber charakteristischer Unterschied des Buddhismus und des Christenthums ist es anzusehen, wie der Buddha überall und zu aller Zeit — in allen Epochen der buddhistischen Geschichte und unter allen Nationen, zu welchen der Buddhismus kommt — immer denselben Typus des kontemplirenden apathischen Einsiedlers bewahrt, und wie alle Buddha nur Exemplare des einen Königssohns von Kapilavastu sind, nur gleichsam eine vervielfältigte, aber unveränderte Ausgabe des ersten.[1]) Wie ganz anders dagegen sieht der Christus aus als der „Messias" bei den Hebräern, „Logos" bei den Griechen, „Heliand" bei den Germanen, als die 2. Person der Gottheit, der Gottsohn im römischen Weltreich und endlich als der „urbildliche und vorbildliche Mensch," der „urbildliche Charakter", der humanus = „das Christenthum Christi" = die „ächte Menschlichkeit Jesu" in der modernen Welt. Wie tritt doch an diesen Metamorphosen, welche das Christusbild erlebt hat, so recht der individuelle und reale Reichthum des Christenthums oder der christianisirten Cultur hervor, gegenüber dem einseitig-idealistischen und darum so unfruchtbaren Buddhismus. In diesem ihm eigenthümlichen „realistischen" Charakter ist das Christenthum nicht bloss eine

---

dann erscheint Maîtrêya Buddha, den jener schon im Himmel Tuschita zu seinem Nachfolger gekrönt hat, stellt die vergessene Lehre wieder her, das Lebensalter steigt wieder auf 80,000 und Tugend und Heiligkeit, Glück und Friede werden wieder heimisch auf der Erde." Köppen 327, 2. „Maîtrêya („der Mitleidige, Liebevolle von Mâitrî, der buddhist. Caritas oder allgemeinen Wesenliebe), der buddhist. Messias, wird von allen buddhistischen Schulen und Sekten genannt und erwartet, und dieses Dogma ist jedenfalls viel älter, als die grossen Verfolgungen und endliche Vertreibung der Buddhisten aus Indien, obwohl allerdings zeitweilige Bedrückungen zur Ausbildung desselben beigetragen haben können." Köppen 327, 3. Vergl. auch p. 501 die schöne Schilderung der Hoffnung auf seine Ankunft.

1) „Sie werden z. B. sämmtlich in Mittel-Indien geboren, obwohl nicht in derselben Stadt; ihre Mutter stirbt stets am 7. Tage nach der Entbindung, sie alle besiegen den Mâra auf die nämliche Weise, setzen sich auf den Thron der Intelligenz bei Buddha-Gayâ, drehen das Rad der Lehre zum ersten Male im Gazellenholze bei Benares, haben jeder zwei Musterschüler u. s. w." Köppen 310.

Religion, sondern „Leben“ in sich immerfort erneuernder Verjüngung, also in Wahrheit das „ewige Leben“.[1]) 1. Joh. 1, 1. 2.

VIII.

Die sittliche Richtung des Buddhismus und des Christenthums.

Wie wir schon angedeutet haben (II.), war es nicht bloss Mystik, was die nach innen gerichtete Bewegung des Buddhismus und des Christenthums erzeugte, sondern das sittliche Leben selbst nahm einen hohen Aufschwung, die menschliche Moralität wurde auf einer wesentlich neuen Grundlage aufgebaut und auf eine specifisch höhere Stufe der Entwickelung emporgehoben, als sie in der nationalbeschränkten Form des Alterthums hatte erreichen können.[2]) Welch ein bedeutender Fortschritt zu geistigerer Moralität wurde allein schon dadurch gewonnen, dass die vom Buddhismus wie vom Christenthum ausgehende Bewegung so vollkräftig darauf gerichtet war, das Ich frei zu machen von seiner Knechtung unter das materielle Prinzip.[3]) Es wurde die Wurzel des Bösen erkannt in der übermässigen Gewalt, welche der sinnlich-selbstsüchtige Lebenstrieb über die menschliche Persönlichkeit erlangt hatte. Diese ist an die materielle

---

1) Vergl. Protest. Kztg. 1879 N. 37 p. 784. Das oben S. 412—413, 1 Gesagte ist bereits in „D. vergl. Relig. Gesch. u. d. Christenth.“ abgedruckt. Zum ganzen Abschnitt (N. VII) vergl. Seydel, a. a. O. 282—293.

2) „Der Menschheit im Allgemeinen, äussert sich Tennent 107, schreiben die Gebote Buddhas ein Sittengesetz vor, das allein dem Christenthum nachsteht und alle heidnischen Systeme, die je in der Welt bestanden, selbst das Zoroasters nicht ausgenommen, übertrifft.“ „Keine Religion, urtheilt Klaproth, hat nach der christlichen mehr zur Veredelung des Menschengeschlechtes beigetragen, als die buddhistische.“ „Die Sittenlehre des Buddhismus, in welcher sich eine helle Einsicht in die Tiefen des menschlichen Gemüths unverkennbar kundgiebt, bildete den schönsten Theil des Systems und hat wahrscheinlich am meisten beigetragen, ihm Eingang zu verschaffen und seine weite Verbreitung zu sichern.“ (Schmidt) Köppen 453. 454.

3) . . . „Aus eben diesem Dualismus fliessen die Grundaxiome, mit welchen die Rede Buddha's von der Nichtselbstheit operirt: der Satz, welcher für die Buddhisten keines Beweises bedarf, dass Heil nur da sein kann, wohin Werden und Vergehen sich nicht erstrecken, die

Existenz gefesselt; insbesondere durch die Lust nach Reichthum, Macht und Nachkommenschaft (Dh. 84) und überhaupt durch Lüste und Begierden, welche wie ein Ungeziefer sich vermehren 334; von ihnen kann das Ich nur dann frei werden, wenn der Lust die Wurzel abgeschnitten wird, dann hat der böse Geist der Welt (Mâra) keine Gewalt mehr über uns 337. 338. Darum handelt es sich jetzt nicht mehr bloss um die Verhütung von Vergehen wider das positive Recht, die herkömmliche Sitte und die religiösen Einrichtungen, es wird vielmehr die Reinigung des innersten Kerns des menschlichen Personlebens, des Herzens, als die Hauptaufgabe des sittlichen Strebens erkannt[1]): Die wahre Schönheit des Menschen ist eine inwendige, sie wird erreicht durch Ausrottung des Neides, der Habsucht, des Betrugs Dh. 263. Einerseits sollte der Intellekt zur Besonnenheit gebracht und gründlich entnüchtert werden aus seiner Verdumpfung, die durch maasslose Steigerung des materiellen Lebensgenusses herbeigeführt worden war. Begierde, Hass und Leidenschaften, welche das reine Denken nicht aufkommen lassen, müssen aufgegeben, Gedanken und Empfindungen von allem Schmutz des materiellen Lebens ausgereinigt werden. Dh. 20. 262. 263[2]); man soll die Gedanken in Zucht nehmen, bewachen und

---

Gleichsetzung der Begriffe Veränderlichkeit und Leiden, die Ueberzeugung, dass des Menschen Selbst (attâ = sanskr. âtman) der Welt des Geschehens nicht angehören könne“ . . . Oldenberg, a. a. O. S. 219, 1.

1) Vergl. Köppen I, p. 446, 3: „Die buddhistische Moral legt den Nachdruck nicht sowohl auf die Erfüllung der Gebote selbst, als auf die Gesinnung, aus welcher dieselbe hervorgeht. Nicht der äussere Wandel, sondern der Wandel des Gemüths ist ihr die Hauptsache und die als That hervortretenden Tugenden haben nur Werth, insoweit sie Ausdruck der inneren Beherrschung und Reinheit sind, und ist andererseits der Geist, welcher Herr ist, gebändigt und gesittlicht, so werden auch seine Diener, die Organe, nur Sittliches vollbringen.

2) Denn „Unwissenheit ist nichts Anderes als Verdüsterung der Seele durch Begier, Leidenschaft und Laster: sind diese Ursachen entfernt, so schwindet die Folge von selbst. Wie ein Spiegel, je mehr du ihn von Flecken reinigst, um so deutlicher die Bilder der Gegenstände zurückwirft, so wird auch die Seele, in dem Maasse, als sie die Schlacken der Sinnlichkeit und des Egoismus ausscheidet, des reinen,

zähmen, aus ihrer Unstätigkeit, Ausschweifung, Verworrenheit zurückführen und hierdurch aus den Banden Mâras retten 33—37. Andererseits soll auch der Wille seiner Zügellosigkeit entwöhnt und dem Gesetz des Guten unterworfen werden. Diess geschieht durch Unterlassung der Schmähung, durch Unempfindlichkeit wider alle Beleidigung 133. 134. 320, durch Mässigkeit im Essen und Trinken, durch zurückgezogene Lebensweise und Eifer im beschaulichen Lebenswandel 185.[1]) Ferner gehört dazu Wachsamkeit 226, Thätigkeit, Fleiss, ernstes Nachdenken und unausgesetzter Kampf wider alle Schläfrigkeit, Nachlässigkeit und Sorglosigkeit 21; ein überlegtes, lauteres, umsichtiges Handeln wird erfordert 24.[2]) Wenn hiernach auch die buddhistische Tugend wesentlich durch asketisches Handeln erworben wird, so thut man dem Buddhismus doch Unrecht, wenn man das Ideal seiner Tugendhaftigkeit hauptsächlich in der Apathie und Passivität[3]) finden will. Zum ersten Male

---

wahrhaften, irrthumsfreien Wissens theilhaftig. In dem Moment, in welchem die Sünde ganz ausgetilgt worden, geht die unendliche Erkenntniss auf. „Sutra der 42 Sätze“, aus dem Tibetanischen übersetzt von A. Schiefner, in den Petersburger Mélanges As. I.

1) Namentlich aber auch durch Selbstdemüthigung vermittelst des Bekenntnisses der Sünde Introd. 481, 2; 482, 1; 274, 1. „Verberget eure guten Werke und zeiget eure Sünden“, befiehlt Buddha lot. 670, 3.

2) Prinzip, Wesen und Zweck der buddhistischen Asketik, wie wir sie soeben geschildert haben, sind zusammengefasst in den vier sogenannten geistlichen oder erhabenen Wahrheiten: Der Schmerz, die Erzeugung des Schmerzes, die Vernichtung des Schmerzes und der Weg, der zur Vernichtung des Schmerzes führt. „Was ist der Schmerz, der eine erhabene Wahrheit ist? Es ist die Geburt, das Alter, die Krankheit, der Tod, das Begegnen dessen, was man nicht liebt, und die Trennung von dem, was man liebt, die Ohnmacht das zu erlangen, was man begehrt und wonach man strebt, mit einem Worte, die fünf Attribute der Empfängniss, das alles ist der Schmerz.

3) Vergl. hierzu Köppen p. 479 ff. „Was ist die Erzeugung des Schmerzes? Es ist die endlos sich erneuernde Begier, die von Vergnügen und Leidenschaften begleitet ist, und sich hier und dort zu befriedigen sucht. Das ist die Erzeugung des Schmerzes, der eine erhabene Wahrheit ist. Und was ist die Vernichtung des Schmerzes, der eine erhabene Wahrheit ist? Es ist die vollkom-

lernte der Geist sich selbst als das Wichtigste kennen, welches mehr werth sei als die ganze Welt der Sachen (Matth. 16,26): das Ich in seinem Unterschiede vom Nichtich. So wurde die bedeutende Erkenntniss zum allgemeinen Bewusstsein gebracht, dass der Mensch, wenn er seine Bestimmung unter den übrigen irdischen Geschöpfen erreichen, d. h. in Wahrheit der Herr werden wolle, nicht sowohl der äusseren Objekte sich bemächtigen dürfe, sondern vielmehr eine freie Verfügung über sein geistiges Inventar sich zu verschaffen habe, also Herr seiner selbst zu werden trachten müsse. Dh. 62.

Der Buddha wird nicht besiegt, seine Spur nicht aufgefunden Dh. 179. 180; für den Wachsamen giebt es keine Furcht, weil er sich der Sorge und Hoffnung begeben hat Dh. 39. Wer die Welt verachtet, den sieht der König des Todes nicht Dh. 170.[1]) Der Tugendhafte ist der wahrhaft Freie Dh. 352; er ist erhaben über alle Sphären Dh. 418. 420.

Ein wichtiger Fortschritt zur Humanität war ferner gethan durch die Erkenntniss, dass der Mensch seine wahren Feinde nicht ausser sich, sondern in sich selbst zu suchen habe. Nicht feindselig gesinnte Menschen, Verbrecher, wilde Thiere oder auch Teufel, richten den Menschen zu Grunde, sondern die „Sünde reibt ihn auf, wie der Diamant den Stein" Dh. 161. In seinen schlechten Handlungen wird der Böse wie vom Feuer verbrannt Dh. 136. Schlechtes Denken

---

mene Zerstörung jener sich endlos erneuernden Begier, die von Vergnügen und Leidenschaften begleitet ist, und sich hier und dort zu befriedigen sucht: es ist die Preisgebung, die Ausrottung, die Vernichtung derselben; es ist die vollkommene Lossagung von jener Begier. Welches ist die erhabene Wahrheit des Pfades, der zur Vernichtung des Schmerzes führt? Es ist der erhabene Weg mit den acht Theilen: dem rechten Blick, dem rechten Sinn, der rechten Sprache, der rechten Handlungsweise, dem rechten Stand, der rechten Energie, dem rechten Gedächtniss und der rechten Beschaulichkeit." Köppen 222.

1) Für den Wachsamen giebt es gar kein wirkliches Sterben, nur der Träge ist wie todt Dh. 21. Ueber den in Lüsten gefesselten Menschen kommt der Tod wie der Strom über ein schlafendes Dorf. Dh. 47.

ist der schlimmste Feind, gutes Denken der beste Freund Dh. 43. Darum soll man vor dem Bösen (neut.) fliehen, wie vor Räubern, wie vor Gift. Dh. 123. cf. 124. 43.

Hierdurch ist auch dem Nationalitäten- und Klassen-Hass des Alterthums die Wurzel abgegraben, und es kann die „Lindigkeit“ gegen alle Wesen als die Seele der Sittlichkeit erkannt werden. Also nicht erst das Zeitalter des Nero hat die philokosmische Moral geboren[1]), ihre Wurzeln ragen vielmehr mindestens in das fünfte Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung zurück; und die weitgehendste religiöse Toleranz geht nicht mehr bloss, wie bei den Römern, aus politischen Beweggründen hervor, sondern wird bereits durch höhere sittliche Motive bestimmt[2]): König Piyadasi ehrt alle Religionen lot. 762, 2; „denn das Bekenntniss der Sünde und der Triumph über sie ist der einzige Gegenstand aller Religionen.“ Beal 311, 1.[3])

Zugleich der bereits geschilderten kosmopolitischen Bestimmung beider Religionen entsprechend, hat denn auch

1) Wie bekanntlich Bruno Bauer mit unverwüstlicher Hartnäckigkeit bis an sein Ende geglaubt (?) hat. Vergl. dagegen Steinthal, Ztschr. f. Völkerpsychol. in der Beurtheilung des Bauer'schen Werks „Christus und die Cäsaren“ und Kuenen, a. a. O. 191 ff. 329--331.

2) Köppen 464: „Gleich der erste buddhistische Grosskönig Dharmâçôka erscheint als Muster religiöser Toleranz und hat hinsichts derselben in seinen Edikten ähnliche Grundsätze aufgestellt und in seinen Regierungsmassregeln praktisch durchgeführt, wie 2000 Jahre später Friedrich der Grosse und Joseph II. vergl. Kern, Over de Jaartelling 69. Kuenen, a. a. O. S. 242.

3) „Alle Frommen wünschen die Herrschaft über sich selbst und die Reinheit der Seele.“ lot. 755, 3. „Als Çâkjamuni — sagen die Lamaisten — auf Djampudvîpa herabstieg, verkündigte er seine Lehre nicht bloss in Indien, sondern selbst in den fernsten Ländern, fand aber, dass nicht alle Völker fähig wären, den lamaischen Glauben zu fassen. Um sie indessen nicht im Nebel der Unwissenheit umherirren zu lassen, that er, was ihm am rathsamsten schien, indem er den fremden Völkern solche Gesetze gab, die der Denkungsart eines jeden angemessen waren. Der Segen Çâkjamunis wurde so über alle Völker ausgeströmt. Wenn die Lamaisten den ganzen Umfang dieses Segens erhielten, so gingen doch auch die anderen Religionsparteien nicht ganz leer aus. Wer nach seinem Gesetze handelt, geht nicht verloren, sondern hat künftige Glückseligkeit zu hoffen.“ Köppen 462. „Das Christenthum, hervorgegangen aus dem Volke, welches mit der Schärfe des Schwertes das gelobte Land sich erobert hatte, konnte dem Schicksal

das „neue Gebot,“ welches Christus giebt, ebenso wie das Gesetz des Buddha die specifisch nationale Form abgestreift, und einen universellen Charakter angenommen. Fortan wird nicht mehr in der Beobachtung der überlieferten nationalen Sitten und Rechte, sondern in den allgemeinen sittlichen Grundsätzen, welche für alle moralischen Wesen gelten, das Wesen der Sittlichkeit gesucht. Daher wird im Christenthum von dem ganzen mosaischen Gesetz nur der Kern, die Liebe, festgehalten, jedoch mit der eigenthümlichen Bestimmtheit, welche ihr Christus gegeben hatte: „Wie Ich euch geliebet habe.“ Joh. 13, 34.[1])

---

nicht entgehen der Wahrheit, die es in die Welt brachte, auch mit Gewalt Bahn zu brechen, der Buddhismus ist von diesem Fluch freigeblieben.“ „*Ne se fier qu'au pouvoir de la vérité et de la raison c'était se faire une juste et noble idée de la dignité humaine* .... Barth. St. Hil. p. 94, 2

1) Conf. Matth. 5, 44. 45. Röm. 5, 6—8. Joh. 15, 13. Der Unterschied zwischen dem buddhistischen Mitleid und der christlichen Liebe*) besteht nicht — wie Köppen gemeint hat — in der weiteren Ausdehnung des erstern auch auf die Thiere, wodurch der Buddhismus in's Unnatürliche und Phantastische hineingerathen sei (a. a. O. S. 449 oben), sondern darin, dass die Gottähnlichkeit und Gotteskindschaft als Zweck der Feindesliebe bezeichnet wird (Matth. 5, 44. 45), [Auch ein Wort wie das des Paulus: „Wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe, und liesse meinen Leib brennen, und hätte der Liebe nicht, so wäre es mir nichts nütze — würde der Buddhismus gar nicht verstehen] und dass diese Gottähnlichkeit oder auch die Gottesidee nicht bloss ein abstraktes, sondern sehr konkretes Ideal ist, wie es die Propheten des A. B. „durch einen felsenfest auf das Heilige gerichteten Willen“ (vergl. Steinthal) aus dem „Geist Jahve's“ erzeugt hatten. Auch die buddhistische Barmherzigkeit vermag kein höheres Opfer zu bringen als die Naturvölker (vergl. m. „Relig. Anlage u. das Christenth. u. d. heutige vergl. Relig.-Gesch.“), nämlich „Menschenfleisch“, die christliche Liebe dagegen opfert einen sittlich vollendeten Charakter, ein „heilig vergeistigtes“ Menschenleben. Statt dass man sich früher — wie auch im Brahmanismus — von den Göttern hatte aufessen lassen, bot man sich jetzt (im Buddhismus) allen Wesen zur Opferspeise dar; weil der Buddhismus den sittlichen Zweck des Menschen nicht kennt, und ihn wie alle anderen Wesen als ein blosses Naturprodukt ansieht,

---

*) **Diese Anmerkung gehört, streng genommen, in den 2. Theil unserer vorliegenden Abhandlung, (der bereits ausgearbeitet ist und nur noch druckfertig gestellt werden muss); doch erscheint dort dieser Gegenstand unter einer ganz anderen Beleuchtung, deshalb möchte gegenwärtige Darstellung nicht überflüssig sein.**

Wie schwer man sich in jüdisch-christlichen Gemeindekreisen zu dieser Herausschälung des Kerns des Gesetzes

---

so kann der Mensch seinen Leib auch den Thieren zu essen geben; denn der Leib ist ja nur ein Hinderniss für den Menschen, nicht wie im Christenthum, das unentbehrliche Instrument für das sittliche Handeln der menschlichen Persönlichkeit; daher darf er sich seines sinnlichen Lebens auch nur für die sittliche Gemeinschaft entäussern, nicht auch für die Thierwelt; es muss ein höherer sittlicher Zweck dadurch erreicht werden. Auch das buddhistische Opfer bleibt doch immer Selbstmord, man benutzt die Noth eines anderen Wesens oder auch dessen Gewaltthat, um sich selbst möglichst rasch aus dem Kreislauf der materiellen Existenz hinauszuschaffen. Ueber das Mitleid mit sich selbst bringt es der Buddhismus nicht hinaus (vergl. S. 383 Anm. 1 die Bemerkung von Schott). Daher ist auch das höchste Ziel des buddhistischen Weltprocesses die bis zum äussersten Extrem getriebene Weltflucht der Individuen, die Flucht der Ideen aus ihrer Verkettung an die materielle Existenz, die vollständige Nivellirung der Sonderexistenzen, welche durch ihre Auseinanderreissung vermittelst der Nichtidee (avidyâ) d. i. der Materie, in Feindschaft miteinander gerathen waren, das Ein- und Aufgehen der Einzelidee in der absoluten Idee, in dem Weder-Denken, noch Nicht-Denken d. h. in dem Vermögen zu denken, der Denkpotenz. Unwillkürlich wird, wie Spence Hardy 343, 2 richtig bemerkt, nicht das Thier auf den Standpunkt des Menschen emporgehoben, sondern umgekehrt dieser auf den Standpunkt jenes herabgedrückt, denn der Leib des Menschen wird nicht höher, ja noch geringer geachtet, als der des Thieres. Christus giebt auch seinen Jüngern seinen Leib zu essen, aber nicht um ihren leiblichen Hunger zu stillen — wie etwa auch Buddha hätte thun können — sondern um ihnen seine heiliggeistige Natur zuzueignen. Joh. 6, 63. Wie hoch die geistige, sittlich gehaltvolle Liebe des Christenthums über dem Mitleid der Buddhisten steht, geht namentlich hervor aus der „klassischen“ Darstellung Ev. Joh. 17. Vergl. auch Oldenberg, Buddha 298, 2: „Die Sprache des Buddhisten hat keine Worte für die Poesie der christlichen Liebe, welcher jenes Loblied des Paulus gilt . . . . noch haben jene Realitäten, in welchen jene Poesie innerhalb der christlichen Welt Fleisch und Blut annahm, in der Geschichte des Buddhismus ihres Gleichen.“ „Nicht die Begeisterung weltumfassender Liebe war es, sondern dies ruhevolle Gefühl freundlicher Eintracht, das dem Gemeinschaftsleben der Jünger Buddhas sein Gepräge gab, und wenn der buddhistische Glaube an dem Segen dieses Friedens und dieser Güte auch die Thierwelt theilnehmen lässt, so mag uns dies an die anmuthigen Sagen erinnern, mit welchen die christliche Legende eine Gestalt, wie die des heiligen Franziskus, des Freundes aller Thiere und der ganzen unbeseelten Natur, umgeben hat.“ ib. 307, 3. Seydel, a. a. O. 213. 218, geht hier im Vergleichen viel zu weit.

aus seiner jüdisch-nationalen Schale und der Beseitigung dieser letzteren hat entschliessen können, beweist der Kampf zwischen Juden- und Heiden-Christenthum, welcher nach Apostelgesch. 15 (conf. Gal. 2) durch einen sehr charakteristischen Compromiss beizulegen versucht worden sein soll.[1]) Es wurde den Heiden nur ein Minimum der traditionellen jüdischen Satzungen auferlegt, dessen Nichtbeobachtung einem jüdischen Gemüthe ganz besonders anstössig gewesen wäre, und dessen Beobachtung andererseits den Heidenchristen um so weniger schwer fallen konnte, als es, trotz seiner Abkunft aus dem jüdischen Gesetze, doch einen mehr allgemein-religiösen Charakter an sich trug und ja auch bereits den Proselyten des Thores annehmbar erschienen war. 3. Mos. 17. 18 und 1. Mos. 9, 4 ff.[2])

Merkwürdig genug ist, dass auch die Buddhisten ein solches Laiengesetz haben[3]), welches mit dem soeben angeführten Noachitischen Gebote, namentlich in seiner rabbinischen Erweiterung (vergl. Lipsius, a. a. O. 204, 3), mit einer dem Buddhismus angemessenen Modifikation, fast wörtlich zusammentrifft. Ebenso sind auch vom Buddhismus[4]) die brahmanisch-indischen Satzungen, Reinigungen, Sühnungen, Opfer und überhaupt die Kastenvorschriften aufgegeben und das Mitleid[5]) gegen alle Wesen ist als die Seele des buddhistischen Gesetzes erkannt.[6]) Im Einzelnen aber trägt die buddhistische Sittenlehre ein so allgemeines und abstraktes

1) Vergl. darüber jetzt O. Pfleiderer, in diesen Jahrbb. 1883 Heft 1, S. 78 ff.

2) Conf. Lips. Bibellex. I, p. 206, 1.

3) cf. Introd. 280 über die fünf Laiengebote und Köppen I, 444, 3: 1. nichts zu tödten, was Leben hat; 2. nichts zu stehlen; 3. keine Unkeuschheit zu begehen; 4. nicht zu lügen; 5. nichts Berauschendes zu trinken; über den buddhist. Dekalog vergl. ib. 445, 3. conf. 565.

4) Wie aber das Christenthum unter der Form der katholischen Kirche zum Werk- und Satzungswesen zurückkehrte, ebenso auch der Buddhismus. Hardy, 210; bei den geistlichen Exercitien fühlt man sich in d. Aitareya-Brahmana versetzt. cf. ibid.

5) „Alle Tugenden erwachsen aus erbarmender Wesenliebe" heisst es in einem buddhist. Spruche bei Schott 117. Köppen 448.

6) „Es giebt keine höhere Vergeltung als die für die Güte, das Wohlwollen." Introd. 413, 8. Seydel 218. 328.

Gepräge, dass sie von den verschiedensten Nationen angenommen werden konnte: „Jedes Bösen Unterlassung, des Guten Uebung, der eigenen Gedanken Reinigung, das ist die Lehre der Buddha, heisst es Dh. 183, und diess wird Dh. 185 näher dahin bestimmt: Unterlassung der Schmähung und Gewaltthat, vorschriftsmässige Selbstbeherrschung, Mässigkeit im Essen und Trinken, zurückgezogene Lebensweise und Eifer in der Beschaulichkeit, das ist die Lehre der Buddha. (cf. auch lot. 202 unten: die Pflichten der fünf Vollkommenheiten.)

Von dem oben gekennzeichneten prinzipiellen Standpunkte aus wird denn auch im Buddhismus wie im Christenthum gegen das geistentleerte „todte Werk", hier des brahmanisch-indischen, dort des pharisäisch-jüdischen Satzungswesens polemisirt. „Eine Thorheit ist die äusserliche Reinheit, wenn die innerliche fehlt." Dh. 234. Durch Tonsur wird kein Mensch, der sich nicht selbst überwunden hat, zu einem Heiligen. Kann ein Mensch ein Heiliger sein, der noch von Lust und Begierden gefangen gehalten wird? Dh. 264. Wozu nützt geflochtenes Haar, o Thor! wozu ein Kleid von Ziegenfell? Dein Indwendiges ist voll Raub, aber das Auswendige machst du reinlich. Dh. 394; vergl. Dh. 261—270. Einen Augenblick für den eigenen Geist sorgen ist besser als 1000 Jahre opfern. Dh. 106.[1]) Wie kann ein System religiös genannt werden, welches Elend auf Andere häuft? fragt Buddha angesichts der Bestialität des indischen Opferwesens (Beal 158); in ähnlichem Sinne hält Christus den Pharisäern die Frage vor: „Ist es recht am Sabbath Gutes zu thun oder Böses?" Mark. 3, 4, vergl. Luk. 13, 14—16.

1) Das buddhistische „Martyrium ist keineswegs im Sinne brahmanischer oder katholischer Casteiung und Selbstpeinigung zu fassen, welche an und für sich geistlichen Werth haben soll. Die qualvollen Opfer (Selbstopfer), welche der Bôdhisattva übernimmt, sind vielmehr ein Selbstzweck und haben nur Werth, insoweit durch sie das Heil der Wesen gefördert wird." Köppen 322, 2. An die Stelle der Pönitenzen und Sühnopfer ist wie im Protestantismus das Bekenntniss der Sünde, die Beichte getreten. ib. 366, 3. Seydel, 196 ff.

Die Räthselweisheit bei den Hebräern.

Von

Lic. Dr. **Aug. Wünsche.**

Es giebt der Räthsel viele! pflegt man zu sagen, und es ist wahr, die ganze, grosse, weite Schöpfung mit all den unzähligen Welten und zuhöchst unser eigenes Dasein bietet zahlreiche Räthsel, an deren Lösung Religion, Kunst und Wissenschaft arbeiten. Doch von diesen hohen und erhabenen Räthseln wollen wir in folgender Studie nicht handeln, wir wollen vielmehr die Aufmerksamkeit auf jene kleinen lieblichen Spiele des Geistes und der Phantasie lenken, deren Reiz wir schon oft empfunden haben.

Das Eigenthümliche des Räthsels besteht darin, dass es uns einen Gegenstand, oder einen Begriff so wesentlich andeutet, dass dadurch die Auffindung desselben ebenso sehr ermöglicht als erschwert wird. Treffend drückt Goethe das Wesen des Räthsels aus, wenn er in „Doris und Alexis“ sagt:

> . . . . So legt der Dichter ein Räthsel,
> Künstlich mit Worten verschränkt, oft der Versammlung ins Ohr.
> Jeden freuet die selt'ne, der zierlichen Bilder Verknüpfung,
> Aber noch fehlet das Wort, das die Bedeutung verwahrt.
> Ist es endlich entdeckt, dann heitert sich jedes Gemüth auf,
> Und erblickt im Gedicht doppelt erfreulichen Sinn.

Das Räthsel ist verwandt einerseits mit der Parabel oder dem Gleichniss, andererseits mit der Allegorie. Zuweilen erscheint es bald in die eine, bald in die andere dieser beiden poetischen Kunstformen eingekleidet. Wenn der Zweck des Räthsels auch kein anderer wäre, als geistreich zu unterhalten, den Verstand und Scharfsinn heraus-

zufordern, zum Nachdenken anzuregen, so wäre es schon aus diesem Grunde als literarische Darstellung berechtigt, da es aber noch einem höheren Zwecke dienen und eine lehrhafte und ernste Tendenz verfolgen kann, indem es uns ein Ding durch scharfe, beziehungsreiche Erfassung und Beleuchtung seiner Eigenschaften und Merkmale, ohne es selbst zu nennen, lieber, achtbarer, sozusagen bewunderungswürdiger macht, so wird es eine poetische Kunstform, die der Pflege nicht unwerth ist. Schon Wieland bemerkt in dieser Beziehung mit Recht: „Die Räthsel haben keine Apologie von nöthen“, und derselben Meinung ist auch Wackernagel, wenn er sagt[1]: „Versinnlichung des Geistigen, Vergeistigung des Sinnlichen, verschönende Erhebung dessen, was alltäglich vor uns liegt, alles das gehört zum Wesen des Räthsels, wie es zum Wesen und den Mitteln der Poesie gehört.“

Alle Völker haben Räthsel. Schon Völker auf niederen Bildungsstufen sind dem Räthel mit Liebe zugethan. Da der Mensch in seinem Lebensgange die Entwickelungsstufen der Völker und zuhöchst des ganzen Menschengeschlechts wiederholt, nur rascher und schneller, so erklärt es sich, dass besonders auf Kinder das Räthsel eine grosse Anziehungskraft ausübt. Aber auch von Völkern auf vorgeschrittener Culturstufe ist das Räthsel gepflegt werden. So haben es weder die griechischen Lyriker, noch Tragiker und Komiker verschmäht, in ihre Dichtungen zuweilen ein Räthsel einzuflechten. Insbesondere ist das Räthsel bei Völkern mit scharfer Verstandesrichtung zu gedeihlicher Entwickelung gekommen. Daher begegnet uns dasselbe vorzugsweise bei den orientalischen Völkern, wie überhaupt als die Heimath der Räthselpoesie das Morgenland betrachtet werden kann. Unter den sogenannten semitischen Völkern stehen als Liebhaber des Räthsels die Araber obenan. Sie haben nicht nur das eigentliche Worträthsel[2]), sondern auch

1) S. Haupt's Zeitschrift für deutsches Alterthum, Bd. 3. S. 25.

2) Die verschiedenen Namen für das Räthsel im Arabischen sind: اللُّغْز oder الأَلْغاز, المُعَمَّى und الأُحْجِيَّة.

alle Unterarten des Räthsels, wie die Charade, oder das Silbenräthsel, den Logogryph oder das Buchstabenräthsel, das Anagramm und Palindrom und die Homonyme angebaut. Und was wir besonders hervorheben wollen, die Räthsel der Araber sind nicht bloss Spielereien des Verstandes und Witzes, sondern sie zeichnen sich auch durch ihren poetischen Werth vortheilhaft aus. Es sind künstlerische Leistungen voll Geist und Phantasie, dabei lieblich in's Ohr klingend. Wem fielen nicht unwillkürlich die trefflichen Räthsel in den Makamen des Hariri ein, welche durch Rückert's meisterhafte Nachbildung uns zugänglich geworden sind. Wenn viele Räthsel in der Rückert'schen Uebertragung auch das arabische Original nicht treu wiedergeben, sondern als seine eigenen Dichtungen sich erweisen, so sind sie doch immer Analogien des Originals und athmen dessen Geist.

In der Räthseldichtung der Araber tritt uns aber nicht bloss das Räthsel als solches entgegen, sondern es begegnen uns auch ausgedehnte Räthselspiele. Einer gab dem Andern ein Räthsel auf, wobei auf dessen Lösung ein Preis, oder eventuell auf dessen Nichtlösung eine Strafe gesetzt war. Sowohl der, welcher sinnige Räthsel zu dichten verstand, wie auch der, welcher geschickt im Lösen von Räthseln war, erhielt bald einen bedeutenden Ruf. Man bewunderte den Scharfsinn seines Geistes, seine Phantasie und seinen Witz. Von Nah und Fern kam man herbei, um ihn zu hören. Da die Araber sich ferner auf dem Gebiete der Grammatik ausgezeichnet, ja in der Syntax so Hervorragendes geleistet haben, dass weder Inder noch Griechen nur im Entferntesten in dieser Beziehung sich mit ihnen messen können, so fehlt es bei ihnen auch nicht an einer Menge grammatischer Räthsel. Man kleidete grammatische Probleme, namentlich solche, über welche die Ansichten der grammatischen Schulen auseinandergingen, in das poetische Gewand des Räthsels, theils um die betreffenden Finessen der Formenlehre oder Syntax dem Gedächtnisse sicherer einzuprägen, theils um sie interessant zu machen. Proben solcher poetischer grammatischer Räthsel giebt der Consul Rosen in der Zeitschrift

der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.[1]) Selbstverständlich haben diese Räthsel, abgesehen davon, dass sie kaum im Deutschen allgemein verständlich sich wiedergeben lassen für den des Arabischen Unkundigen wenig oder gar keine Anziehung.

Die arabische Literatur hat endlich auch mehrere geschätzte Abhandlungen über das Räthsel, von denen die eine von Nahrawânî, Mufti von Mecca († 990) unter dem Titel: كَنْزُ الأَسْمَا فِى كَشْفِ المُعَمَّى bekannt ist.[2])

Doch wir wollen uns bei der Räthselpoesie der Araber nicht aufhalten, sondern auf unser eigentliches Thema zukommen und die Räthselweisheit der Hebräer betrachten.

Schon im biblischen Schriftthum begegnet uns das Räthsel. Seitdem Herder in seinem epochemachenden Werke: „Vom Geist der hebräischen Poesie“ nach Vorgang des Engländers Lowth geltend gemacht hat, dass die Schriften des alttestamentlichen Kanons nicht bloss vom religiösen, sondern auch vom ästhetischen Standpunkte aus Würdigung verdienen, hat man gerade dieser letzteren Betrachtungsweise immer schärfer das Auge zugewandt. Nicht nur, dass die drei Grunddichtungsarten des Abendlandes: Epik, Lyrik und Dramatik ihrem Grundcharakter nach in den altstestamentlichen Büchern nachgewiesen worden sind, man ist noch viel weiter gegangen, indem man auch viele untergeordnete Dichtungsgattungen aufgezeigt hat.

Das Räthsel heisst im Hebräischen chîda und bedeutet nach einer Ableitung soviel wie zugeschliffene, zugespitzte, pointirte Rede, oder nach einer anderen Ableitung soviel wie verschlungene, verknüpfte, verwickelte Rede, dunkler Ausspruch. Diese Etymologie des Wortes stimmt ziemlich mit der des Deutschen überein, denn auch unser deutsches „Räthsel“ (vom ahd. râtan, mhd. râten, goth. rathjan, berechnen, schliessen, vergl. reor, ratus, denken, meinen) drückt

---

1) Bd. XIV S. 607 ff. und Bd. XX S. 589 ff.

2) Zwei andere Werke führt Hâgî Chalfa unter No. 10, 879 auf. Vergl. Mehren, die Rhetorik der Araber S. 188.

eigentlich etwas in Dunkel Gehülltes aus, dessen Sinn und Bedeutung zu treffen (rathen) ist.

Das erste Räthsel nun, welches das alte Testament aufführt, ist das, was Simson bei seiner Hochzeit den Philistäern zu rathen giebt. Die Philistäer, dieses wahrscheinlich von der Insel Kreta nach Palästina eingewanderte Volk, liessen sich zunächst in den Städten des südlichen Küstensaumes Palästinas nieder, bald gelang es ihnen aber, sich des Landes zu bemächtigen, und sie blieben die Herren desselben bis zur Zeit Davids. Da sie den Krieg als Handwerk trieben, so wurden sie die grössten und gefährlichsten Feinde der Israeliten. Mehrere Kriege, welche gegen sie unter Eli, Samuel und Saul unternommen wurden, fielen unglücklich aus. In der Reihe der Helden, welche gegen die Unterjocher ihren Speer erhoben, steht Simson, dieser Herkules der israelitischen Geschichte, obenan. Simson ist ein so bewundernswürdiger Held, dass wir es uns nicht versagen können, bei ihm ein wenig länger zu verweilen. Wir wollen zwar nicht darauf eingehen, mit welchem Recht in neuerer Zeit mehrere Gelehrte die markig gezeichnete Gestalt in den Mythus von der Sonne verflüchtigt haben, wir wollen nur das anführen, was der biblische Bericht von ihm meldet.

Schon von Mutterleibe an ein auserwähltes Rüstzeug ist Simson mit Riesenkraft ausgerüstet. Er unternimmt ganz allein den Kampf gegen die philistäischen Bedrücker, er schlägt sie, beraubt ihre festen Städte, trägt das schwere eiserne Thor der Stadt Gaza auf seinen Schultern auf einen Berg in der Nähe von Hebron, verwüstet die philistäischen Felder und stürtzt endlich, geblendet und in Fesseln geschmiedet, die Säulen des Tempels Dagon, wobei er freilich selbst unter dessen Trümmern mit begraben wird. Es ist von Bedeutung, dass von Simson geradeso wie von Herkules zwölf Grossthaten erzählt werden, die in zusammenhängender Darstellung in zwei Gruppen aneinander gereiht sind.

Das Räthsel, welches wir betrachten wollen, gehört der ersten Gruppe an. Simson befindet sich, von Vater und Mutter begleitet, auf seiner Brautreise nach der philistäischen Stadt Timnath (Timnatha, wahrscheinlich das heutige Tibne,

etwa eine Stunde südwestlich von Zo'ar). Bei den Weinbergen von Timnath kommt ihm ein junger Löwe brüllend entgegen. Da geräth der Geist des Ewigen über ihn und er zerreisst den Löwen, wie man ein Böcklein zerreisst. Als er nach einiger Zeit wieder an den Ort kommt, hat sich ein Bienenschwarm in dem Gerippe des Löwen niedergelassen. Er bricht den von den Bienen bereiteten Honig ab und isst davon unterwegs. In Timnath angekommen, veranstaltet er nach damaliger Sitte ein Hochzeitsgelage, an welchem ausser seinen Eltern und Paranymphen (Freunden) noch dreissig von den Freunden der Braut Theil nehmen. Zur Unterhaltung giebt Simson den letzteren das Räthsel auf: „Speise ging von dem Fresser aus und Süssigkeit von dem Starken.“[1]) Zur Lösung haben die Gäste sieben Tage Zeit, so lange die Hochzeitsfeierlichkeit währt. Als Preis hat Simson dreissig kostbare Gewänder (eig. dreissig leinene Kleider und dreissig Wechselkleider) gesetzt; errathen die Gesellen aber das Räthsel nicht, so sollen sie ihm dreissig solche Gewänder geben. Die Philistäer gehen auf den Vorschlag ein; da sie aber das Räthsel nicht errathen, so wenden sie sich an Simsons Weib, sie soll ihrem Manne die Lösung entlocken und dieselbe ihnen verrathen. Es geschieht. Am siebenten Tage vor Sonnenuntergang kommen die Gäste zu Simson und zeigen ihm die Lösung seines Räthsels mit den Worten an: „Was ist süsser denn Honig? und was ist stärker denn der Löwe?“ Simson hatte somit die Wette verloren, er weiss aber auch, dass seine Frau daran die Schuld trägt, daher sagt er zu den Philistäern: „Wenn ihr nicht mit meinem Kalbe gepflügt hättet, würdet ihr das Räthsel nicht getroffen haben! Um den hohen Preis zu beschaffen, vollbringt Simson eine neue Heldenthat, er geht nach Askalon, erschlägt mit einem Eselskinnbacken dreissig Philistäer, nimmt ihnen ihre Gewänder ab und bezahlt mit dieser Trophäe die verlorene Wette.

1) Joh. Buchler a Gladbach hat in seiner Gnomologie (Moguntiae 1614) das Räthsel folgendermaassen in das Lateinische übertragen:

De forti, mirum est, dulcedo provenit ingens,
Suavis et egreditur de comedente cibus.

Wie bei den alten Israeliten, so bestand auch bei anderen Völkern die Sitte, bei Gastmählern die Gäste durch Räthsel zu unterhalten. Man wollte die Heiterkeit und den Frohsinn der Gäste während der Tafel anregen. So richtet im „Gastmahl der sieben Weisen" bei Plutarch ein Gastfreund eine Reihe von Räthselfragen an die Anwesenden. Auch pflegten die Griechen bei solchen Gelegenheiten auf das Errathen von Räthseln eine Belohnung und auf das Nichterrathen eine Strafe zu setzen. Jene bestand gewöhnlich in einem Kranze, diese in dem Trinken eines Bechers Wein mit Salz vermischt.[1])

Simson jedoch scheint ausser der Absicht, die Gäste durch erheiternde Unterhaltung zu belustigen, mit seiner Räthselaufgabe noch die besondere Tendenz verknüpft zu haben, eine Gelegenheit zu gewinnen, um mit den Philistäern Streit anzufangen. Doch wir gehen weiter.

Der eigentliche Repräsentant morgenländischer Weisheit ist Salomo. Da sein Vater David die geistige Ausbildung des jungen Fürsten in die Hand des Propheten Nathan, von dem uns selbst ein treffliches Gleichniss erzählt wird[2]), gelegt hatte, was Wunder, wenn er nach dem biblischen Bericht[3]) über die Bäume von der Ceder auf dem Libanon bis zum Ysop, der an der Wand wächst, und über das Vieh und über die Vögel und über das Gewürm und über die Fische reden konnte. Durch die Deutung der hebräischen Präposition: „ål, über" im Sinne von: „mit", erklären sich die zahlreichen oft ergötzlichen Sagen bei den Juden und Muhammedanern, wie er mit Bäumen und Thieren Unterhaltung gepflogen habe. Der Ruf von Salomos Weisheit verbreitete sich sehr bald über die Grenze seines Reiches hinaus. „Es kamen von allen Völkern", heisst es[4]), „zu hören die Weisheit Salomos, von allen Königen der Erde, welche gehört hatten von seiner Weisheit." Schwierige Rechtsfälle

1) Athenaeus, Deipnosophist. X, 88. Edit. Schweighäuser; *Stuckii, antiquitatum convivialium libri* tres. L. III. cap. 17. Tiguri 1582 p. 359.

2) S. 2. Sam. 12, 25. 3) S. 1. Reg. 5, 13. 4) 1. Reg. 4, 34.

werden ihm zur Entscheidung vorgelegt und sein Urtheil erregt Staunen und Bewunderung. Bekannt ist der Rechtsfall mit den beiden Frauen, von denen jede einen Sohn geboren, in der Nacht aber die eine im Schlafe den ihrigen erdrückt und nun das lebende Kind ihrer Genossin genommen und ihr todtes dafür ihr untergeschoben hatte. Da jede der beiden Frauen vor Salomo behauptete, das lebendige Kind sei ihr Kind, so befahl der König, man solle ihm ein Schwert bringen, um dasselbe Kind zu theilen.[1]) Durch diesen Apell an das Muttergefühl hatte Salomo die rechte Mutter des lebenden Kindes ermittelt. Von solchen Rechtsentscheiden wie dieser weiss die spätere Sage vielfach zu berichten. Auch die Kunst, schwierige Räthsel zu lösen und auf verzwickte Fragen eine geist- und sinnreiche Antwort zu geben, muss Salomo in hohem Grade eigen gewesen sein. Kam doch sogar die Königin von Saba in Yemen, die Bilquis in der Sage der Araber, nach Jerusalem, um den König von Israel mit Räthseln zu versuchen. Man ersieht übrigens daraus, welchen Werth das Räthsel hatte. Es sollte ein Prüfstein der geistigen Fähigkeiten eines Menschen sein. Da der biblische Bericht mit keinem Worte des zwischen Salomo und der arabischen Herrscherin stattgefundenen Räthselspiels selbst gedenkt, sondern nur einfach meldet, dass der König ihr die Beantwortung keiner Frage schuldig geblieben, und sie mit Zurücklassung ansehnlicher Geschenke von dannen gezogen sei, so ist auch hier wieder die Sage geschäftig gewesen, das Verschwiegene zu ergänzen. Sowohl der Midrasch Mischle, wie das zweite Targum zum Buche Esther, das sogenannte Targum Scheni, enthalten die betreffenden Räthselfragen. Ich führe zunächst diejenigen in Midrasch Mischle vor. Da heisst es: „Die Königin von Saba sprach zu Salomo: Ist es wahr, was ich über dich vernommen und über dein Reich und über deine Weisheit? Da der König ihre Frage bejahte, so fuhr sie fort: Wirst du mir wohl, wenn ich dich etwas frage, eine Antwort geben? Er sprach zu ihr: „Der Ewige giebt Weisheit.“[2])

1) Vergl. 1. Reg. 3, 16—28. 2) S. Prov. 2, 6.

Darauf sagte die Königin: Was ist das? Sieben gehen heraus und neun gehen hinein, zwei mischen (bereiten den Trank) und einer trinkt? Salomo sprach: Wahrlich, sieben sind die Tage der Absonderung[1]), neun sind die Monate der Schwangerschaft, zwei Brüste mischen und einer trinkt. Ferner frage ich, fuhr die Königin fort, wer ist das? Ein Weib sagte zu ihrem Sohne: Dein Vater ist mein Vater und dein Grossvater ist mein Mann, du bist mein Sohn und ich bin deine Schwester. Salomo antwortete. Das sind Lots Töchter.[2]) Und noch etwas Aehnliches machte die Königin mit Salomo. Sie brachte Männliche und Weibliche herbei. alle von gleichem Ansehen, gleicher Gestalt und gleicher Kleidung und sprach zu ihm: Sondre mir die männlichen von den weiblichen! Salomo winkte sogleich seinen Eunuchen, welche Nüsse und Sangen brachten, und er theilte sie vor ihnen. Die Männlichen, welche sich nicht schämten, nahmen dieselben in ihre Kleider, die Weiblichen aber, welche schamhaft waren, nahmen sie in ihre Tücher. Darauf sagte Salomo zur Königin: Jenes sind die Männlichen, dieses die Weiblichen. Nun sprach die Königin: Du bist ein grosser Weiser Sie that aber noch etwas Aehnliches, indem sie Beschnittene und Unbeschnittene brachte und zu ihm sprach: Sondre mir die Beschnittenen von den Unbeschnittenen. Salomo winkte den Hohenpriester herbei, welcher die Bundeslade öffnete; die Beschnittenen unter ihnen bückten sich nur mit der Hälfte ihrer Figur nieder, und nicht nur das, sondern ihre Gesichter wurden erfüllt vom Glanze der Schechina, die Unbeschnittenen dagegen fielen auf ihr Angesicht. Nun sagte Salomo: Jene sind beschnitten, diese nicht. Woher weisst du das? fragte die Königin. Das weiss ich von Bileam, versetzte er, von dem geschrieben steht[3]): „Er fiel nieder,

1) Nach Lev. 15, 28 muss sich das Weib während ihrer Menstruation vom Manne sieben Tage fern halten.

2) Lots zwei Töchter wurden nach Gen. 19, 32—38 von ihrem Vater schwanger, jede gebar einen Sohn, somit war Lot als Vater seiner Töchter auch der Vater und Grossvater des von einer jeden geborenen Sohnes, wie jede Tochter wieder Schwester und Mutter ihres Sohnes war.

3) S. Num. 24, 16.

enthüllten Auges," was sagen will, wenn er nicht niedergefallen wäre, so hätte er überhaupt nichts gesehen."

Um vieles ausführlicher wird uns die Begegnung Salomos mit der Königin von Saba in Targum Scheni d. i. wie bereits erwähnt, in der zweiten Paraphrase zum Buche Esther geschildert, auch sind daselbst drei ganz andere Räthsel angegeben. Der Deutlichkeit halber mögen auch diese Räthsel in ihrem Zusammenhange hier Platz finden. Es heisst daselbst: „Als einst das Herz des Königs Salomo beim Weine fröhlich war, lud er alle Könige des Ostens und Westens, welche ihm benachbart waren, zu sich nach dem Lande Israel und hiess sie sich niedersetzen in dem Palaste seiner königlichen Residenz. Als sein Herz beim Weine erheitert war, befahl er, Harfen, Cymbeln, Pauken und Cithern zu bringen, auf denen einst sein Vater David gespielt hatte. Ferner befahl er, als sein Herz erheitert war, das Wild des Feldes, die Vögel des Himmels, das Kriechende der Erde, Dämonen, Geister und Nachtgespenster zu bringen, um vor ihm Reigentänze aufzuführen, damit alle Könige bei ihm seine Grösse sehen sollten. Die Schreiber des Königs riefen sie mit ihren Namen auf und alle versammelten sich und kamen herbei, ungebunden und ungefesselt, ohne dass sie ein Mensch trieb. In dieser Stunde wurde der Auerhahn unter den Vögeln vermisst und nicht gefunden. Da befahl der König in seinem Zorn, ihn zu holen, und er wollte ihn erwürgen, allein dieser sprach vor dem König Salomo: Höre, mein Herr, König der Erde, neige dein Ohr und vernimm meine Worte: Drei Monate sind es, als ich in meinem Herzen Rath pflog, und ich habe nicht eher Speise genossen und Wasser getrunken, als bis ich die ganze Welt besichtigt und durchflogen hatte. Da dachte ich bei mir: Wo giebt es wohl noch ein Land oder eine Herrschaft, die nicht meinem Herrn König gehorsam wäre. Da erblickte und erschaute ich ein gewisses Land, eine Stadt, Kitor mit Namen und im Osten gelegen, dessen Staub kostbarer als Gold und dessen Silber wie Koth auf den Strassen liegt; Bäume von Anfang der Schöpfung an stehen dort, welche vom Garten Eden bewässert werden,

Menschen giebt es dort in Haufen, mit Kronen auf ihren Häuptern, Krieg zu führen verstehen sie nicht und den Bogen zu spannen vermögen sie nicht, aber in Wahrheit habe ich aber gesehen, dass ein Weib sie alle beherrscht, ihr Name ist Königin von Saba. Wenn es nun meinem Herrn König gefällt, so will ich meine Lenden gürten wie ein Held, will mich aufmachen und nach der Stadt Kitor gehen im Lande Saba, will ihre Könige in Fesseln und ihre Herrscher in Fusseisen legen und sie vor meinen Herrn König bringen. Da die Sache vor dem Könige gefiel, so wurden die königlichen Schreiber gerufen, und sie schrieben Briefe und banden sie an die Flügel des Auerhahns, welcher sich darauf erhob und sich zu den Höhen des Himmels schwang, laut zischelte und immer höher und höher stieg, von den anderen Vögeln umgeben. Sie zogen nach der Stadt Kitor im Lande Saba. Es war gegen Morgen, als die Königin von Saba hinausging, um sich vor dem Meere niederzuwerfen, da verfinsterten Vögel die Sonne, und die Königin hob mit ihrer Hand ihr Kleid auf und zerriss es vor Verwunderung und Staunen. Jetzt liess sich der Auerhahn herab und sie sah, dass ein Brief an seinen Flügel gebunden war. Sie öffnete denselben, las ihn und was war darin geschrieben? Ich, König Salomo, entbiete dir meinen Gruss, dir und deinen Grossen. Du wirst wissen, dass mir der Heilige die Herrschaft verliehen hat über das Wild des Feldes und über die Vögel des Himmels und über die Dämonen und über die Nachtgespenster und alle Könige von Osten und Westen, Süden und Norden kommen und begrüssen mich um meinen Frieden; wenn du mich um meinen Frieden zu begrüssen gesonnen bist, so will ich dir grössere Ehre als irgend einem Könige erweisen, wofern du jedoch mich nicht um meinen Frieden zu begrüssen gesonnen bist, so werde ich Könige, Legionen und Reiter gegen dich senden. Solltest du vielleicht fragen, was für Könige und Legionen und Reiter hat denn der König Salomo, so wisse, dass das Wild des Feldes die Könige und Legionen sind. Solltest du vielleicht fragen, wer die Reiter sind, so wisse, dass die Vögel des Himmels die Reiter sind. Meine Heere sind

Geister, Dämonen und Nachtgespenster sind die Legionen; sie werden euch auf euern Lagern erwürgen, in euern Häusern wird das Wild des Feldes euch tödten und auf dem Felde werden die Vögel des Himmels euer Fleisch fressen. Als die Königin von Saba die Dinge dieses Briefes vernahm, legte sie abermals ihre Hand an ihr Kleid und zerriss es, berief die Aeltesten und Grossen und sprach zu ihnen: Wisst ihr wohl, was der König Salomo mir gesandt hat? Sie antworteten: Wir kennen den König Salomo nicht und kümmern uns nicht um seine Regierung. Sie aber vertraute nicht auf ihre Worte und gab ihnen kein Gehör, sondern rief alle Schiffe des Meeres herbei und belud sie mit Geschenken und Perlen und Edelsteinen, schickte ihm 6000 Knaben und Mädchen, welche alle Kinder desselben Jahres, desselben Monats, desselben Tags und derselben Stunde waren und alle auch einerlei Gestalt und einerlei Wuchs (Schnitt, Taille) hatten, auch waren sie sämmtlich in Purpur gekleidet, und sie schrieb an den König Salomo also: Von der Stadt Kitor bis in das Land Israel ist zwar eine Reise von sieben Jahren, allein wegen der Fragen und Wünsche, die ich dir vorzulegen habe, will ich schon nach drei Jahren kommen Nach Verlauf von drei Jahren erschien die Königin von Saba. Als Salomo hörte, dass die Königin von Saba komme, schickte er ihr den Benajahu bar Jehojada entgegen, welcher der Morgenröthe glich, wenn sie im Morgen aufgeht, und dem Venusgestirn, welches unter den Sternen erglänzt, und der Rose, welche am Wasserbehälter steht. Als die Königin von Saba den Benajahu bar Jehojada sah, liess sie sich von ihrem Reitthier herab. Warum, sprach Benajahu bar Jehojada zu ihr, steigst du von deinem Reitthier herab? Sie antwortete: Bist du nicht der König Salomo? Nein, versetzte er, ich bin es nicht, sondern einer von den Dienern, welche vor ihm stehen. Sogleich wandte sie sich um und sagte zu ihren Grossen das Gleichniss: Wenn ihr auch den Löwen nicht seht, so seht ihr doch seinen Zögling und wenn ihr auch den König Salomo nicht seht, so seht ihr doch einen schönen Mann, welcher vor ihm steht. Benajahu bar Jehojada brachte sie nun vor den König. Als Salomo

vernahm, dass sie angekommen sei, erhob er sich und ging in ein Glashaus. Als die Königin von Saba den Salomo in einem Glashause sitzen sah, dachte sie in ihrem Herzen, er sitze im Wasser, weshalb sie ihre Kleider schlaff herabhängen liess, um durch das Wasser zu waten, wobei Salomo sah, dass ihr Fuss mit Haaren bedeckt war. Der König sprach zu ihr: Deine Schönheit ist Weiberschönheit, dein Haar aber ist Männerhaar, Haare aber stehen nur dem Manne schön, das Weib machen sie hässlich. Hierauf begann die Königin von Saba: Mein Herr König! ich will dir drei Räthsel aufgeben, wenn du sie lösest, so werde ich erkennen, dass du ein weiser Mann bist, wenn das aber nicht der Fall ist, so bist du wie die anderen Menschen. Sie sprach: Was ist das? Ein hölzerner Brunnen mit eisernen Eimern, welche Steine schöpfen und Wasser ausgiessen? Der König antwortete: Das ist das Schminkrohr."

Zum Verständniss dieses Räthsels dürfte zu erinnern sein, dass sich die Hebräerinnen wie alle morgenländischen Frauen mit einer Mischung von gebranntem und gepulvertem Antimonium (Spiessglanz) und Zink die Augenbrauen zu schminken pflegten.[1] Es hatte dies den Zweck, den Glanz des Auges zu erhöhen und im Alter den grauen Wimpern ein jugendliches Ansehen zu geben, auch sollte die Sehkraft dadurch gestärkt werden. Bezeichnend ist hierfür das vierte Räthsel der fünfunddreissigsten Makame bei Hariri:

Ein schmächt'ger Mann hat zu bedienen
Zwei sich in Allem gleiche Frauen,
Die frischer sind nach der Bedienung
Und jugendlicher anzuschauen.
Er giebt den Vorzug keiner Schwester,
Sie theilen also sein Vertrauen,
Dass er von der zu der sich wendet,
Sie wechselweise zu bethauen.
Die Liebesopfer, die er sparte,
Als beide waren jung und braun,
Vermehrte er, als sie grau geworden:
Das ist bei Männern selten, traun!

1) Vergl. Jerem. 4, 30: „Wenn du deine Augen mit Spiessglanz bestreichst."

Es ist auch hier der metallne Schmink- oder Augensalbenstift gemeint, mit dem die Augenschminke oder das Stibium an das Auge gebracht wird.

Die Königin von Saba fuhr fort: „Was ist das? Es kommt als Staub aus der Erde und seine Speise ist Staub der Erde, es wird wie Wasser ausgegossen und es durchscheint das Haus. Salomo antwortete: Es ist das Naphta."

Auch zur Verdeutlichung dieses Räthsels wird es nothwendig sein, zu bemerken, dass das auf der Insel Naphtonia im Kaspissee und bei Baku am westlichen Ufer dieses Sees, nicht minder bei Karkhuk in Niederkurdistan quellende Naphta oder Erdöl eine wasserhelle, durchsichtige Materie ist und im Oriente zur Beleuchtung verwendet wird.[1])

„Ferner sprach die Königin von Saba: Was ist das? Fährt ein Sturmwind an der Spitze aller vorbei, so stösst es ein grosses bitteres Geschrei aus; sein Kopf ist wie Schilf, es ist eine Zierde der Freien (Reichen), eine Schönheit der Armen, eine Zierde der Todten, eine Schande der Lebenden, eine Freude der Vögel, eine Betrübniss der Fische? Der König antwortete: Es ist der Flachs. Die Königin sprach: Ich habe den Dingen nicht geglaubt, bis ich hierher gekommen bin und meine Augen gesehen haben, siehe, nicht die Hälfte ist mir davon gesagt worden, deine Weisheit und Güte übertrifft noch das Gerücht, was ich vernommen habe, Heil dir, Heil deinen Leuten, Heil deinen Dienern!"[2])

Nach Flavius Josephus[3]) soll auch zwischen dem König Salomo und dem Könige Hiram von Tyrus ein Räthselwettkampf stattgefunden haben. Salomo sandte an Hiram,

1) S. Rosenmüller, Biblische Naturgeschichte 1. Th. Leipzig 1830, S. 14.

2) In recht hübscher metrischer Bearbeitung lesen wir die Sage von Salomo und der Königin von Saba nach der Darstellung des Targum Scheni bei Krafft, Jüdische Sagen und Dichtungen nach den Talmuden und Midraschen. Ansbach 1839 S. 37 f.

3) S. Antiqq. VIII, 5, 3; vergl. contra Apionem I, 17.

den Nachfolger Abibals, Räthsel zur Lösung und erbat sich von ihm ebenfalls solche aus mit dem Vorschlage, dass der, welcher seine Aufgaben nicht lösen könne, eine Geldstrafe zahlen sollte. Lange Zeit vermochte Hiram die ihm zugegangenen Aufgaben nicht zu lösen und musste an Salomo grosse Summen zahlen, bis er endlich einen Tyrier, Namens Abdemon, zu seinem Beirath annahm, mit welchem sich das Blatt wandte. Hiram löste nun die ihm aufgegebenen Räthsel, während Salomo die ihm vorgelegten nicht lösen konnte und Geld bezahlen musste.

Von ähnlichen Räthselwettkämpfen, wie zwischen Salomo und dem Könige Hiram stattgefunden, weiss auch die Sagen- und Märchengeschichte anderer Völker zu berichten. Wir erwähnen nur aus der schwedischen Volkssage den Räthselwettstreit zwischen dem Götakönig Hejdrik (Heidhrekr) und dem blinden Gester, aus der Edda das Vafthrudhnismal zwischen dem Gotte Odhin und dem Jötun Vafthrudnir[1]), ebenso aus derselben Quelle das Alvismal zwischen dem Gotte Thor und dem Zwerge Alvis, aus dem Sängerkrieg auf der Wartburg dürfte auf den Wettkampf zwischen Klingsor und Wolfram von Eschenbach[2]), endlich aus dem Tragemuntslied auf einen solchen zwischen dem fahrenden Tragemunt und seinem Gastfreunde hinzuweisen sein.[3])

Doch wir wenden uns wieder den biblischen Räthseln zu. Im Spruchbuch des Salomo kommen in der dem Agur ben Jakeh zugeschriebenen Sammlung[4]) mehrere Stellen vor, welche Räthselcharakter haben. Schon Herder[5]) hat diese Stellen als Räthsel betrachtet und nach ihm die meisten Ausleger. Das erste Räthsel lautet: „Drei sind nicht zu sättigen und Vier sagen nie: genug! Nämlich die Unterwelt und die Unfruchtbare (eig. die Verschlossenheit des Mutterleibes), die Erde, die nie von Wasser satt wird und

---

1) S. Simrock, Edda, Stuttgart 1851.

2) S. Grimm, Der Wartburgkrieg, Stuttgart 1858.

3) S. Grimm, Edda. 4) S. c. 30, 15 ff.

5) Vom Geist der hebräischen Poesie. Von Justi 13. Aufl. 1. Theil S. 269 ff.

das Feuer, das nie sagt: genug!"[1]) Betreffs des unfruchtbaren Weibes dürfte an Rahel zu erinnern sein, welche sagte: „Schafft mir Kinder, wo nicht, so sterbe ich."[2]) Was die Unersättlichkeit der Erde anlangt, so wird in der Edda den Trinkern angerathen, die Erdkraft anzurufen, da sie trinke und doch nicht trunken werde. Und hinsichtlich der Unersättlichkeit des Feuers heisst es im Hitopadesa einer indischen Fabel- und Spruchsammlung[3]): „Das Feuer wird nicht satt des Holzes."

Zweites Räthsel: „Drei Dinge sind für mich zu wunderbar und vier kann ich nicht begreifen. Nämlich: Der Weg des Adlers zum Himmel, der Weg der Schlange auf dem Felsen, der Weg des Schiffes mitten im Meere und der Weg des Mannes in die Dirne."[4]) Weil Alle Vier keine sichtbaren Merkmale zurücklassen, so sind sie wunderbar und unbegreiflich.

Drittes Räthsel: „Unter Dreien erbebt das Land und unter Vieren kann es nicht bestehen. Nämlich: Unter einem Sclaven, wenn er König wird, unter einem Thoren, wenn er Brod genug hat, unter einer Gehassten, wenn sie Gemahlin wird und unter einer Magd, wenn sie ihre Gebieterin verdrängt."

Viertes Räthsel: „Vier sind sehr klein auf Erden, aber sie sind weiser als solche, die Weisheit lernten. Nämlich die Ameisen, ein gar nicht starkes Volk, und doch bereiten sie im Sommer ihre Nahrung; die Klippdachse, ein gar

---

1) Dieses Räthsel hat Hieron Arconatus unter der Ueberschrift: *Tria insatiabilia* metrisch folgendermaassen nachgebildet:

Omnia cum possint expleri, tempore nullo
Expleri possunt foemina, flamma, fretum.

2) S. Gen. 30, 1. 3) S. Lassen S. 66.

4) Sebast. Scheffler hat dieses Räthsel unter der Ueberschrift: *quatuor res nulli cognitae* metrisch folgendermaassen gestaltet:

Dic mihi, tunc quovis sapiente valentior esto,
Omnia qui cerebro te retinere putas.
Sub Jove sunt aquilae vestigia quanta volantis?
Rube colubrorum sunt ubi signa pedum?
Semina quae medio dum currit in aequore nauta?
Quis juvenum scrotis ad loca foeda gradus?

nicht rüstig Volk, und doch bauen sie in Felsen ihre Wohnung; die Heuschrecken, die ohne König sind und doch alle geordnet ausziehen; die Eidechse, die mit beiden Händen fasst und selbst in königlichen Palästen wohnt.“ Was die Heuschrecken anlangt, so stimmen alle, welche Heuschreckenzüge im Morgenlande beobachtet haben, darin überein, dass sie sich, wie durch einen gemeinschaftlichen Instinkt angetrieben, in einem geschlossenen Zuge nach einer gewissen Ordnung wie Soldaten fortbewegen.

Fünftes und letztes Räthsel: „Drei sind schön von Schritt und Vier schön von Gang. Nämlich: Der Löwe als Held unter den Thieren, er kehrt vor keinem um, das Streitross, an Lenden wohlgegürtet, der Hirsch und ein König, mit welchem das Volk ist.“

Im Propheten Ezechiel begegnet uns ein symbolisches Räthsel, jedenfalls das älteste dieser Art, was die Weltliteratur aufzuweisen hat. Es lautet[1]: „Menschensohn, räthsle mir ein Räthsel, lege ein Gleichniss vor dem Hause Israel also: So spricht Jehova, der Herr: Der grosse Adler, gross von Flügeln, breit von Schwingen, voll Gefieder, das buntgestickt, kam zum Libanon und nahm den Wipfel der Ceder. Die Spitze ihrer Sprösslinge pflückte er ab und brachte sie ins Land Canaan, in eine Kaufmannsstadt legte er sie; auch nahm er vom Samen des Landes und that ihn in Saatland, nahm ihn zu vielen Wassern, als eine Weide setzte er ihn. Und er sprosste auf und ward zum überwuchernden Weinstock, niedrig von Höhe, dass seine Ranken sich zu ihm bogen und seine Wurzeln unter ihm sein sollten; aber er ward zum Weinstock, der Zweige trieb und Laub ausbreitete. Es war aber ein grosser Adler, gross von Flügeln und reich von Gefieder, und siehe! der Weinstock streckte seine Wurzeln lechzend zu ihm hin und sandte seine Zweige nach ihm, zu wässern ihn von den Terrassen aus, wo er gepflanzt war. Auf gutem Felde, an vielen Wassern war er gepflanzt, um Gezweig zu treiben und Frucht zu bringen, zu werden zu einem stattlichen Weinstock. Sprich: So spricht Jehova,

1) S. Ezech. 17, 2–10.

der Herr: Wird er gedeihen? Wird jener nicht seine Wurzeln ausreissen und seine Frucht abschneiden, dass er verdorrt? Alle Frische seines Gesprosses wird verdorren, und nicht durch starken Arm und viel Volks wird er er ihn emporheben von seinen Wurzeln. Sieh, obgleich er gepflanzt ist, wird er gedeihen? Wird er nicht, wenn ihn der Ostwind anrührt, verdorren? Auf den Terrassen, wo er gepflanzt ist, wird er verdorren.“

Der Prophet giebt selbst die Lösung seines Räthsels mit folgenden Worten[1]): „Sprich zu dem widerspenstigen Haus: Wisst ihr, was das ist? Sprich: Siehe, es kam der König von Babel nach Jerusalem und nahm seinen König und seine Fürsten und führte sie zu sich nach Babel. Und er nahm einen von dem Samen des Königthums und machte einen Bund mit ihm und liess ihn einen Eid schwören, und nahm die Starken des Landes weg, damit das Königthum niedrig würde, unvermögend sich zu erheben, damit es seinen Bund bewahrte und ihn fest hielte. Aber er (der Same) lehnte sich wider ihn auf, indem er seine Boten nach Aegypten sandte, dass es ihm Rosse gebe und viel Volk. Wird er gedeihen? Wird der, welcher dies gethan, davon kommen? Den Bund hat er gebrochen und sollte davon kommen? So wahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn, Jehovas, wahrlich an dem Orte des Königs, der ihn zum Könige gemacht hat, dessen Eid er verachtet und dessen Bund er gebrochen hat, bei ihm in Babel wird er sterben. Und nicht mit grossem Heere und viel Volk wird Pharao mit ihm handeln im Kriege, wenn man einen Wall aufschüttet und Belagerungsthürme baut, um viele Seelen auszurotten. Den Eid hat er verachtet, den Bund zu brechen, und siehe, gegeben hat er seine Hand und hat doch das alles gethan; nicht wird er davon kommen. Darum also spricht der Herr, Jehova: So wahr ich lebe, wahrlich meinen Eid, den er verachtet und meinen Bund, den er gebrochen hat, werde ich auf sein Haupt geben. Ich werde mein Netz über ihn ausbreiten, dass er in meiner Schlinge gefangen wird, und ich werde

1) S. Ezech. 17, 11—21.

ihn nach Babel bringen und mit ihm daselbst rechten ob seines Treubruchs, den er an mir begangen. Und alle seine Flüchtigen in allen seinen Schaaren sollen durch's Schwert fallen und die Uebrigbleibenden werden in alle Winde zerstreut werden, und ihr sollt erkennen, dass ich, Jehova, es geredet habe.“

Es ist ein grossartiges Bild, dass uns der Prophet vorführt. Wir sehen einen grossen und gewaltigen Adler mit mächtigen Flügeln und breiten Schwingen und buntem Gefieder nach dem Libanon schweben und den Wipfel der Ceder hinweg nach Canaan, der Stadt des Handels und Verkehrs, tragen, aber er nimmt auch von des Bodens Samen und pflanzt ihn in das wasserreiche Saatfeld, so dass ein Weinstock sich daraus entwickelt, der, obwohl niedrigen Wuchses, doch Wurzeln, Ranken und Zweige treibt. Wir bemerken aber noch einen andern Adler, der ebenfalls mächtige Flügel und reiches Gefieder hat, zu welchem sehnsüchtig der Weinstock seine Wurzeln und Zweige hinstreckt, um von ihm erquickende Nahrung zu empfangen. Allein er kann bei der Hinneigung zu diesem Adler nicht gedeihen, vielmehr wird der erste Adler, der ihn gepflanzt, kommen und ihn mit seinen Wurzeln herausheben, dass er verdorrt. Jeder Zug in diesem Bilde hat seine Deutung. Unter dem grossen und gewaltigen Adler mit grossen Flügeln und breiten Schwingen, der seinen Flug über weite Länder bereits siegreich gemacht hat, ist der König von Babylon zu verstehen. Das bunte Gefieder deutet auf den bunten Schmuck des nach Sprache, Sitte und Tracht bunten Völkergemisches hin. Der Libanon ist der Berg Zion mit seinem cedernreichen Königspalaste. Die Ceder geht auf das Davidische Königshaus und ihr Wipfel ist der König Jojachim, der mit seinen Grossen nach Babel in die Gefangenschaft wandern musste. Der Sprössling, welchen der Adler vom Samen des Landes nimmt und ihn als Weide in das wasserreiche Saatfeld pflanzt, ist Zedekia, den Nebukadnezar als Eingebornen zum Vasallenkönig im Lande machte, wiewohl er auch einen babylonischen Statthalter hätte dahinsetzen können. Er ist zwar keine Ceder mehr, sondern nur eine Weide, trotzdem wäre aber das Land unter

ihm als hängender Weinstock gediehen, wenn es nicht seine Wurzeln und Zweige nach einem anderen Adler d. i. nach Aegypten hingestreckt hätte. Obwohl dieser Adler auch grosse Flügel und viel Gefieder hat, so ist er doch nicht so mächtig, wie der erste Adler. Die Befreiung, die Zedekia durch Treubruch und Verrath sucht, wird daher nicht glücken, Gott wird den bei ihm geschworenen Eid rächen. Nebukadnezar wird den bundbrüchigen Vasallen mit Krieg überziehen, und Aegypten wird zu schwach sein, um ihm zu helfen. Der Ostwind, d. i. der von Osten hereinbrechende Chaldäer wird kommen und den Weinstock dürr machen d. i. Zedekia wird gefangen genommen und nach Babel geschafft werden und daselbst sterben, sein Volk wird durch's Schwert fallen und in alle Winde zerstreut werden. In echt prophetischer Weise geht zum Schlusse des Räthsels die Rede von der nächsten in die ferne Zukunft über, indem gesagt wird, der Ewige werde ein Reis aus dem Wipfel der Ceder dereinst nehmen und auf einen hohen und erhabenen Berg setzen, was bedeuten soll, dass er Israel dereinst wiederherstellen werde.

Das sind in Kürze die im alttestamentlichen Schriftthum vorkommenden Räthsel. Es liessen sich zwar noch viele Aussprüche mit änigmatischen Charakter anführen, aber da wir an der eigentlichen Begriffsbedeutung des Räthsels festhalten, so sollen dieselben hier nicht berührt werden. Nur das wollen wir noch sagen, dass, wie uns so manches von den volksthümlichen poetischen Produktionen der alten Hebräer verloren gegangen ist, sicher auch manche Räthsel nicht auf uns gekommen sind.

Wir gehen jetzt zu den Räthseln des nachbiblischen Schriftthums über und zwar zunächst zu denen des Talmuds. Es giebt einen doppelten Talmud, einen jerusalemischen und einen babylonischen, jener ist der Lehrausdruck der Schulen Palästinas, dieser der Lehrausdruck der Schulen Babylons. Dieses merkwürdige, schon so oft zum Verbrennungstode verurtheilte, literarische Denkmal des jüdischen Geistes, hat für alle Zweige der Wissenschaft einen Werth. Ist er doch eine Welt auf dem Papiere, ein Sammelwerk von Debatten

und Diskussionen über alles, was unter der Sonne ist. Viele Wissenschaften sind bereits durch eine Monographie aus dem Talmud bereichert worden, so die Zoologie, die Botanik, die Medicin, die Mathematik, das Straf-, Civil-, Ehe- und Obligationenrecht, die Maass-, Gewicht- und Münzenkunde u. s. w. Wenn für den einen oder andern Wissenszweig der Talmud auch nicht gerade eine Fundgrube von neuen Gesichtspunkten bietet, so sind seine Notizen doch immer für die Geschichte desselben beachtenswerth. Ganz besonders wichtig ist der Talmud für die vergleichende Fabel-, Sagen- und Märchenforschung. Auch für unsern Gegenstand, das Räthsel bei den Hebräern betreffend, liefert er einige recht hübsche Beiträge.

Der jerusalemische Talmud[1]) enthält zunächst ein Räthsel, welches dem Simeon bar Kappara, einem in der Palästra der Amoräer durch Geist und Witz ausgezeichneten Gelehrten, zugeschrieben wird. Die Veranlassung zu demselben soll folgende gewesen sein. Der Patriarch R. Jehuda (lebte um 220 n. Chr.) hatte Bar Eleaser, seinen reichen, aber beschränkten Schwiegersohn ausgezeichnet, was Simeon bar Kappara verdross. Eines Tages, als eine zahlreiche Versammlung bei Rabbi war, richteten alle Fragen an ihn, nur Bar Eleaser wusste aus Unwissenheit nichts zu fragen. Da sprach Bar Kappara zu ihm: „Alle richten Fragen an Rabbi, nur du nicht.“ Bar Eleaser sagte: Was soll ich fragen? Frage ihn, versetzte Bar Kappara: „Vom Himmel schaut sie nieder, lärmt in den Winkeln ihres Hauses, setzt in Furcht alle Geflügelten, sehen mich Jünglinge, so verbergen sie sich, Greise erheben sich und bleiben stehen.[2]) Der Fliehende sagt: oh, oh! Der Gefangene bleibt in seiner Sünde gefangen.“ Grätz[3]) hat dieses Räthsel dem Sinne nach folgendermassen übertragen:

Hoch schaut ihr Aug' vom Himmel,
Man hört ihr stetes Getümmel,
Sie flieh'n, beschwingte Wesen.
Sie scheucht die Jugend zurück;

1) S. Moed katan III, 1 fol. 18c. 2) S. Hi. 29, 8.
3) S. Geschichte der Juden Bd. IV. S. 215. 2. Aufl.

Auch Greise bannt ihr Blick.
Es ruft oh, oh! wer flieht,
Und wer in ihr Netz geräth,
Kann nie von der Sünde genesen.

Als sich Rabbi umwandte, sah er, wie Bar Kappara lachte, da sprach er zu ihm: Ich erkenne dich nicht als Alten (Saken) an. Nun wusste Bar Kappara, dass er bei Rabbi's Lebzeiten zu keinem Lehramt gelangen werde. Dieses Räthsel harrt noch heute einer definitiven Lösung. Die Comentatoren zerbrechen sich den Kopf über dasselbe, doch die von ihnen vorgeschlagenen Lösungen befriedigen alle nicht. Nach dem einen (Korban haëda) soll die Menschenseele, nach dem anderen (P'ne Mosche) der Tod gemeint sein. Hamburger[1]) glaubt, dass es auf das hierarchische Schalten und Walten des Patriarchen Jehuda Bezug habe, Grätz[2]) denkt an die Hauptsklavin und Verwalterin des Patriarchen, welche sehr tyrannisch gewesen sein soll.

Im babylonischen Talmud[3]) findet sich das sogenannte Fischräthsel. Der Fisch gehörte bekanntlich zu den beliebtesten Speisen der Juden, er wurde auf die verschiedenste Weise servirt. Besonders bevorzugt waren die eingesalzenen Fische, die mit Eiern bestrichen genossen wurden. Das Räthsel lautet: „Rab sagte: Der Fischfänger Ada sagte zu mir: Brate den Fisch mit seinem Bruder, lege ihn in seinen Vater, iss ihn seinem Sohne und trinke darauf seinen Vater.“ Unter dem Bruder des Fisches ist das Salz zu verstehen, welches ebenso wie der Fisch aus dem Meere kommt, der Vater des Fisches ist das Wasser, welches ihn erhält und ernährt, der Sohn des Fisches ist der Fischsaft, die Brühe, und auf den Fisch soll man den Vater d. i. Wasser trinken.

Ein anderes Räthsel des babylonischen Talmuds ist ein Segen, der nach seinem Wortlaute wie eine Verwünschung klingt. Es heisst[4]): „Zwei Rabbinen[5]) fragten den Sohn

1) Realencyclopädie II, S. 968. 2) A. a. O. S. 215.
3) Tractat Moed katan fol. 11^{a}. 4) Moed katan fol. 9^{b}.
5) Nämlich R. Jonathan ben Asmai und R. Jehuda ben Gerim.

des R. Simeon ben Jochai: Was willst du hier? Dieser sprach: Mein Vater befahl mir, dass ich zu euch gehen sollte, damit ihr mich segnet. Sie sprachen zu ihm: Möge es Gottes Wille sein, dass du säest und nicht mähest, dass du hinein- und nicht herausführest, dass du heraus- und nicht hineinführest, dein Haus möge zerstört werden, und dein Sitz eine Herberge sein, dein Tisch gerathe in Verwirrung und du mögest das neue Jahr nicht sehen. Als er zu seinem Vater kam, sprach er zu ihm: Sie haben mich nicht gesegnet, sondern vielmehr sehr gekränkt. Was haben sie dir gesagt? fragte der Vater. So und so sagten sie, versetzte der Sohn. Der Vater sprach: Alle Worte sind voll Segen. Du mögest säen und nicht mähen d. i. du mögest Kinder zeugen und sie mögen nicht sterben; du mögest hinein- und nicht herausführen d. i. du mögest Schwiegertöchter in dein Haus führen und deine Söhne mögen nicht sterben, damit jene nicht wieder in ihr väterliches Haus zurückzukehren brauchen; du mögest heraus- und nicht hineinführen d. i. du mögest Töchter zeugen und ihre Männer mögen nicht sterben, damit sie nicht wieder zu dir zurückkehren; dein Haus möge zerstört werden und dein Sitz eine Herberge sein d. i. diese Welt ist eine Herberge, die künftige Welt aber ist das Haus[1]); dein Tisch vermenge sich, nämlich mit Söhnen und Töchtern, und du mögest das neue Jahr[2]) nicht sehen d. i. dein Weib möge nicht sterben, dass du nicht eine andere nehmen müssest."

Neben den beiden Talmuden steht die Midraschliteratur d. i. der literarische Niederschlag der jüdischen Homiletik. Neben den drei schon oben aufgeführten Räthseln der Königin von Saba bietet dieselbe noch ein recht hübsches Räthsel im Midrasch Echa d. i. in der agadischen (allegorischen) Auslegung der Klagelieder. Dieses Räthsel gewinnt besonders dadurch unser Interesse, als es den Beweis

1) Nach Ps. 49, 12, wo nicht: Kibram, ihr Inneres, sondern: Kirbam, ihr Grab, zu lesen ist.

2) Gemeint ist das erste Jahr der Ehe, denn nach mosaischer Bestimmung s. Deut. 20 braucht der, welcher heirathet, das erste Jahr nach seiner Verheirathung nicht mit in den Krieg zu ziehen.

liefert, wie man in früheren Zeiten Verstand und Scharfsinn durch Räthsel zu erproben suchte. Ein Athener richtet nämlich an die Kinder einer Schule Jerusalems, deren Lehrer fortgegangen ist, eine Frage, worauf sie ihm antworten: Wir wollen das Uebereinkommen treffen, dass derjenige, welcher etwas gefragt wird und es nicht beantworten kann, eine Strafe geben muss. Auf den Vorschlag eingehend, wünscht der Fremde, sie sollen als die Einheimischen den Anfang machen. Die Kinder erheben aber dagegen Einspruch und verlangen, er möge, weil er ein alter Mann sei, beginnen. Da der Athener auf seinem Willen beharrt, so fügen sich die Kinder und geben ihm folgendes Räthsel auf. „Was ist das? Neun gehen, acht kommen, zwei schenken ein (mischen den Trank), einer trinkt und vierundzwanzig bedienen.“ Da der Athener das Räthsel nicht lösen kann, so nehmen sie ihm etwas weg. Er wendet sich hierauf an ihren Lehrer, den R. Jochanan, mit den Worten: Ach, Rabbi, geht es bei euch so übel zu, dass dem Fremden, der euch besucht, etwas weggenommen wird? Der Rabbi versetzte: Haben sie an dich vielleicht eine Frage gerichtet, die du nicht beantworten konntest! Allerdings! Was haben sie dich gefragt? Das und das, versetzte der Athener. Der Lehrer theilte ihm nun die Lösung mit. „Die neun, welche gehen“, sprach er, „sind die neun Monate der Schwangerschaft, die acht, welche kommen, sind die acht Tage bis zur Beschneidung, die zwei, welche einschenken, sind die beiden Brüste der Mutter, der eine, welcher trinkt, ist der Säugling und die vierundzwanzig, welche bedienen, sind die vierundzwanzig Monate, wo das Kind gesäugt wird.“[1]) Der Athener begab sich darauf wieder in die Schule, trug die Lösung den Kindern vor, worauf diese ihm das Abgenommene mit den Worten Simsons an die Philistäer zurückstellten: „Hättet ihr nicht mit meinem Kalbe gepflügt, ihr würdet mein Räthsel nicht errathen haben.“

Aehnlich wie hier die Kinder Jerusalems den Athener durch eine Räthselfrage auf die Probe stellen, lässt im

1) So lange dauerte die Zeit des Säugens bei den Juden.

Schahname der Schah Minutschehr dem jungen Helden Sal durch die weisen Mobeds[1]) Räthsel vorlegen.[2]) Diese Räthsel sind nach Form und Inhalt so wohl gelungen, dass sie hier wohl eine Stelle verdienen. Sal, von dem Wundervogel Simurg, dem persischen Phönix, erzogen und durch seine Tapferkeit und Weisheit berühmt, erscheint vor dem Schah von Iran, welcher ihn aber, weil er Böses von ihm fürchtet, aus dem Wege räumen will. Da die Mobeds aus dem Sternen ihm aber sagen, Sal werde einen unvergleichlichen Helden stellen, der alle seine Liebe Iran zuwenden werde, reinigt der Schah sein Herz von dem Hasse gegen Sal. Doch bevor er ihm seine ganze Gunst schenkt, müssen die Mobeds eine Prüfung mit ihm anstellen um seinen Verstand und Witz zu erkunden. Dieselben setzen sich in Reihen und ein jeder legt ihm ein Räthsel vor. Der erste Mobed hob an:

„Zwölf Bäume sah ich spriessen, schlank und kühn,
Von stolzem Wuchse und von frischem Grün;
Niemals vermehren sich die dreissig Zweige,
Die jeder treibt, noch gehn sie je zur Neige.“

Nach einigen Besinnen sprach Sal:

„Zwölf junge Monde hat ein jedes Jahr,
Sie thronen wie ein junger Schehriar[3]);
Und also hat der Himmel es gewollt,
Dass jeder Mond der Tage dreissig rollt.“[4])

Der zweite Mobed gab dem Sal dieses Räthsel auf:

„Zwei edle Rosse sah ich, schnell von Lauf:
Das eine schwarz, wie eines Pechmeers Welle,
Das andere leuchtend in krystall'ner Helle;
Mit hurt'gem Laufen immer eilen sie,
Ein Ross jedoch erreicht das andere nie.“

Sal antwortete:

„Ich nenne diese Renner Tag und Nacht,
Dran man des Himmels Kreislauf messen mag;
Schnell laufend, so wie Rehe vor den Hunden,
Hat einer nie den andern überwunden.“

---

1) Mobeds sind Priester, Astrologen, Wahrsager.

2) Vergl. Heldensagen des Firdusi von A. Friedr. v. Schack 2. Aufl. Berlin 1865. S. 121 f.

3) Schehriar ist dasselbe was Schah, Kaiser.

4) Der synodische Monat wird hier rund zu 30 Tage angenommen.

Der dritte Mobed sagte:
„Dreissig Reiter sah
Vorüberzieh'n ich bei dem hehren Schah,
Blickst du genau hin, so wird einer fehlen,
Und dreissig siehst du doch beim Wiederzählen."
Sal antwortete:
„Wohlan, so rechnet man der Monde Lauf,
Sie ziehen vor dem Weltgebieter auf;
In einer Nacht sieht man, das lass dir künden,
Den Mond, sobald er abnimmt, stets verschwinden."
Der vierte Mobed begann:
„Auf einer Wiese —
So reich an Grün ist keine wohl wie diese —
Erscheint ein rauher, finster schau'nder Mann,
Und legt die Sichel, scharf von Schneide, an,
Indem er Trocknes sowie Grünes mäht;
Nicht kümmert's ihn, wenn man um Mitleid fleht."
Sal antwortete:
„Der Mäher ist die Zeit, wir sind das Kraut,
Gleich gilt ihr, ob wir jung sind, ob ergraut;
Ob Ahn, ob Enkel, ohne Unterschied
Wirft sie die Beute nieder, die sie sieht;
Bestimmt ist's von dem Schicksal so, dem herben,
Dass wir geboren werden, um zu sterben,
Geburt und Tod erschliessen für und für
Zum Eingang die, zum Ausgang jene Thür."
Der fünfte Mobed sprach:
„Aus wildem Meer empor
Ragt ein Cypressenpaar, als wär' es Rohr;
Ein Vogel hat in jedem Baum sein Nest,
Das wechselnd er bei Tag und Nacht verlässt;
Der Baum welkt augenblicks, von dem er flieht,
Doch der, zu dem er kommt, ergrünt und blüht;
Dürr ist drum immer eine der Cypressen,
Die andre grünt und duftet unterdessen."
Sal antwortete:
Vom Widderzeichen bis zu dem der Waage
Erglänzt die Welt im Schmucke heller Tage,
Doch tritt die Erde ins Gestirn der Fische,
Dann kommt die Nacht, die schwarze, trügerische.
Die zwei Cypressen sind die Himmelsseiten,
Die beiden, die uns Glück und Leid bereiten;
Der Vogel, der drin nistet, ist die Sonne,
Sie giebt beim Scheiden Schmerz, beim Kommen Wonne."

Der sechste Mobed sprach:

„Ein Haus hab ich geschaut;
Auf hohen Felsen war es fest gebaut;
Die Menschen zogen fort aus diesem Haus,
Sie suchten unter sich ein Dornfeld aus
Und bauten himmelan die Städte da,
Knecht war der Eine und der Andre Schah;
Nicht mehr an ihre Heimath dachten sie.
Von einem Erdstoss wurde da ihr Land
Verwüstet, ihrer Städte Bau verschwand;
Nun wendeten sie wieder die Gedanken
Zum Hause, dessen Mauern nimmer wanken."

Sal antwortete:

„Die ew'ge Welt, an die der Gläub'ge glaubt,
Ist jenes Haus auf steilem Felsenhaupt;
Und diese wechselreiche, flücht'ge Welt
Voll Lust wie Leiden, ist das Dornenfeld.
Sie zählt die Athemzüge, die du thust,
Ob früh, ob später du im Grabe ruhst;
Am Ende wird ein Erdstoss sich erheben,
Dann lassen seufzend wir all unser Streben
Und Müh'n auf diesem Dornenfeld zurück
Und richten auf das feste Haupt den Blick;
Ein Andrer kostet unsrer Mühen Frucht;
Doch er auch zieht vorbei in rascher Flucht.
So war's von je, so wird für immerdar
Es sein, und dieser Spruch bleibt ewig wahr,
Vollbrachten wir der guten Thaten viel,
So wird uns Ruhm an unserm Reiseziel;
Doch waren wir verderbt, so kommt die Kunde
Davon zu Tag in unsrer letzten Stunde.
Ob unser Schloss auch hoch den Scheitel trug
Bis zum Saturn — nichts als das Leichentuch
Wird uns zuletzt, der Kühnste wird erschreckt,
Wenn Brust und Haupt ihm schwarzer Staub bedeckt."

Räthselcharakter hat auch die Frage, welche nach Midrasch Echa Cap. 1, 1 ein Athener an einen jerusalemitischen Priester gerichtet haben soll: „Wieviel Rauch giebt ein Bund Späne?" Der Priester antwortete: „Wenn sie feucht sind, geht alles in Rauch auf, sind sie aber trocken, so giebt es ein drittel Rauch, ein drittel Asche und ein drittel Feuer."

Mit den Räthseln eng verwandt sind die emblematischen

oder verblümten Ausdrucksweisen. Wie wir z. B. für: „es schneit" zu sagen pflegen: es federt, oder: die Engel schütten ihre Betten aus, oder wie wir beim Schläfrigwerden der Kinder, wenn sie sich die Augen reiben, zu sagen pflegen: der Sandmann kommt, ähnliche Redensarten gab es auch bei den Juden. Es hatte sich sogar in dieser Hinsicht eine besondere Kunstsprache, *laschon chochma*, Sprache der Klugheit genannt, gebildet. Im babylonischen Talmud [1]) finden sich Proben dieser Kunstsprache. So sprach die Sklavin im Hause des oben schon mehrfach genannten Patriarchen Rabbi Jehuda zu den Gästen, wenn sie sich entfernen sollten: „Die Kanne klopft an den Krug, enteilt ihr Adler zu euern Nestern!" Sie wollte damit sagen: Es ist nichts mehr da, geht nach Hause. Wollte sie dagegen, dass die Gäste sich niedersetzen sollten, so sprach sie: „Eine andere folge ihrer Genossin, es schwimme die Kanne im Kruge wie ein Schiff, was auf dem Meere segelt." Wenn R. Jose bar Asijan ein Mahl von Braten mit einer Zukost von Porée mit Senf wünschte, pflegte er zu sagen: „Macht mir einen Ochsen nach Gebühr mit einem Berge des Armen!" Erkundigte er sich nach einem Gastwirth, so pflegte er das Wort: אושפיזא (hospitium) auf folgende Art witzig zu umschreiben: „גבר פום דין חי מה טיבו, d. i. dieser Mann, wie ist seine Art?" [2]) Wenn Rabbi Abuhu in der Kunstsprache sprechen wollte, pflegte er zu sagen: „Machet die Kohlen orangenfarbig (d. h. machet sie glühend), dehnet die goldschimmernden (d. h. glühenden Kohlen) aus und bereitet mir zwei Rufer (Herolde) der Dunkelheit." Er wollte damit sagen, dass man ihm zwei Hühner braten sollte. Die Rabbinen sprachen zu R. Abuhu: „Entdecke uns, wo R. Ilai verborgen ist?" Er sprach zu ihnen: „Er scherzt mit einer Dirne, einer Aaronidin (einer Priestertochter), einer andern (die seine zweite Frau wurde), sie ist wachsam (rege, lebhaft) und hält ihn wachsam (macht

1) Traktat Erubin fol. 53[b].

2) גבר für אוש (statt איש), פום für פי, דין für ז (statt זה), חי für נא (wie öfters die Trgg. für חי haben). Vergl. Levy, Neuhebr. und chald. WWB. I. S. 297.

ihn geweckten Geistes)."[1]) Er wollte damit sagen, dass R. Ilai mit einem Mischnatraktat (nämlich mit Thaharoth, die Priesterreinigungen betreffend) beschäftigt sei.[2]) Rabbi Ilai wurde gefragt: „Entdecke uns, wo R. Abuhu verborgen ist?" Er antwortete: „Er beräth sich mit dem Kronenverleiher (d. i. dem Nasi, der die Autorisation ertheilt) und hat sich nach dem Süden zu Mephiboseth begeben."[3])

Nach Vorführung der Räthsel des talmudischen Schriftthums gilt es in Kürze noch die der mittelalterlichen jüdischen Schriftsteller zu betrachten. Sowohl Mose Ibn Esra und Abraham Ibn Esra, wie Jehuda ha-Levi, Alcharisi und Imanuel ben Salomo Romi haben sinnige Räthsel gedichtet. Mose Ibn Esra, oder vollständig: Mose bar Jacob Ibn Esra, aus einer der angesehensten und einflussreichsten Familien Granadas stammend, blühte in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts. Was seine poetischen Leistungen anlangt, so gehört er zu den Stürmern und Drängern in der mittelalterlichen jüdischen Literatur. Es fehlt ihm nicht an Phantasie und Gefühlsinnigkeit, aber er findet für seine Gedanken nicht immer die ebenmässige Form. Das von ihm auf uns gekommene Räthsel lautet: „Obwohl eine Schwester der Sonne, ist sie doch für die dunkle Nacht bereitet und sie leuchtet wie die Sonne in der Finsterniss; sie hat eine Höhe gleich der Palme, oder sage, sie ist wie ein goldener Speer vor uns aufgerichtet. Macht das Feuer ihren Körper tropfen, so lacht sie, obgleich ihre Thräne auf ihre Wange hingegossen ist. Wenn sie sich zum Sterben neigt, so nehme man ihr schnell das Haupt und es wird ihr dadurch Genesung. Nie sahen wir vor uns ein solches Geschöpf, was zu gleicher Zeit lacht und weint." Oder nach der trefflichen metrischen Uebertragung bei Kämpf[4]):

---

1) Die Wortspiele: אהרונית und אחרונית, עירנית und והנעירתו lassen sich im Deutschen kaum wiedergeben.

2) Der Talmud selbst bemerkt dazu, dass manche darunter ein Weib, manche aber eine Mesachtha (Traktat, Abschnitt) verstehen.

3) D. i. zu den Gelehrten des Südens. Mephiboseth soll nämlich ein grosser Gelehrter gewesen sein. Vergl. Berach. fol 4^{a}.

4) S. Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter aus dem elften,

„Der Sonne Schwester ist's, gemacht
Zu dienen dir in dunkler Nacht;
Der Palme gleich strebt's himmelan,
Ein goldner Spiess erstrahlt's in Pracht;
Die Thräne perlt an seiner Wang',
Wird von der Flamm' sein Leib benagt;
Ist's nah dem Tod, enthaupt' es schnell,
So wird sein Leben angefacht.
Nie sah ein solches Wesen ich,
Das weint zu gleicher Zeit und lacht."
(Auflösung: Die Kerze.)

Der zweite der genannten Dichter Ibn Esra, vollständig Abraham ben Meïr Ibn Esra, welcher ebenfalls im zwölften Jahrhundert lebte, ist der eigentliche Schöpfer der wissenschaftlichen Bibelkritik. In seinem Commentar zum Pentateuch finden sich bereits zahlreiche textkritische Andeutungen, welche der Scharfblick der Neuzeit erst wieder entdeckt hat, nur Schade, dass die Resultate seiner diesbezüglichen Forschungen sehr verschleiert und dunkel ausgedrückt sind. Was Spinoza Textkritisches in seinem Tractatus theologico-politicus niedergelegt hat, kann in gewissem Sinne als eine Ausbeute seines Studiums von Ibn Esra bezeichnet werden. Obwohl der grosse Denker von seinen Zeitgenossen wegen seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit hoch geachtet und geehrt wurde, so war ihm doch das Schicksal wenig hold; er liess sich aber dadurch nicht niederbeugen, besonders verlor er niemals seinen Humor. Ironisirt er doch selbst sein Loos mit den Worten:

Vergebens ist nach Glück mein Streben
Der Himmel will, dass ich verderbe.
Wäre Todtenkleidungmein Gewerbe, —
Es stürbe keiner all mein Leben.
Mein traurig Loos, das hart und herbe —
Ein bös' Gestirn hat mirs gegeben.
Wollt ich durch Lichtverkauf mich heben —
Es schien die Sonne, bis ich stürbe.[1])

Die von Ibn Esra verfassten Räthsel eignen sich theils

zwölften und dreizehnten Jahrhundert. Prag 1858 Bd. 1. S. 211, das hebräische Original das. Bd. 2. S. 216.

1) S. Kämpf, a. a. O. S. 214.

wegen ihrer enormen Schwierigkeit, theils wegen ihres grammatischen Charakters nicht für diese Skizze, sie können nur im Allgemeinen berührt werden. Das berühmteste Räthsel, welches gewöhnlich zu Beginn seines Pentateuchcommentars steht und von ausnehmender Dunkelheit und Schwierigkeit ist, hat vielfache Behandlung erfahren. Den Inhalt des Räthsels bilden die Buchstaben Aleph, He, Vav und Jod des hebräischen Alphabets, sowohl hinsichtlich ihres Zahlenwerthes, wie ihrer Gestalt und grammatischen Funktionen nach. Ein anderes Räthsel unsers Autors behandelt die Buchstaben Mem und Nun. Ein nicht grammatisches Räthsel hat Polak veröffentlicht. Auch ein Zahlenräthsel über das Schachspiel ist von Ibn Esra vorhanden, welches mit einer lateinischen Uebersetzung bei Thomas Hyde, *de ludis Orientalibus* (Oxonii 1694) steht und neuerdings von Steinschneider in seiner Abhandlung: „Das Schach bei den Juden" wieder behandelt worden ist. Bekannt ist endlich noch eine arithmetische Aufgabe, welche darstellt, wie Ibn Esra sich mit seinen Schülern bei einer Schifffahrt vor dem Tode rettete, indem sie sich so placirten, dass sie die durch Auszählen veranstaltete Losung, welcher sich die ganze Schiffsmannschaft unterwerfen musste, nicht traf.

Ein Zeitgenosse Ibn Esra's war Jehuda ha-Levi, arabisch Abu'l-Hassan, nach seinem Geburtslande auch der Castilier genannt. Er wurde um das Jahr 1080 geboren. Sowohl sein religions-philosophisches Werk Cusari, wie seine religiösen Poesien, von denen namentlich die Elegie auf Zion Erwähnung verdient, nicht minder sein bis zum Jahre 1840 unbekannt gebliebener Divan haben ihm einen hervorragenden Platz in der mittelalterlichen jüdischen Literatur gesichert. Folgende sechs Räthsel mögen von diesem Dichter hier Platz finden.

Erstes Räthsel: „Heil den Freunden, die unser Gesetz lernen, sie werden immer vereint bleiben in unserem Bunde; will ein Fremder jedoch zwischen uns beiden durchgehen, so schneiden wir durch und kehren dann wieder zu unserem früheren Stande zurück." Oder nach der metrischen Uebertragung bei Kämpf:

„Wollt lernen ihr die Freundschaft kennen?
So kommt, wir machen es euch kund:
Wir schneiden durch, was uns will trennen,
Und unverletzt bleibt unser Bund."
(Auflösung: Die Scheerenschneiden.)

Zweites Räthsel: „Ein Geräth ist's, fassend ohne Maass und Ende und doch ist's klein, du kannst es mit deiner Hand erfassen; fern von dir ist, um zu ergreifen, was darin ist und doch kannst du es Aug in Auge sehen." Oder nach der metrischen Uebertragung bei Kämpf:

„Das All vermag es einzusaugen,
Und wird so leicht von dir umspannt
Du fängst sein Bild nicht mit der Hand,
Und schaust es doch mit deinen Augen."
(Auflösung: Der Taschenspiegel.)

Drittes Räthsel: „Was ist blind und hat doch ein Auge an seinem Kopfe, alle Menschen brauchen es, und es bringt alle seine Tage zu mit der Bekleidung der Sterblichen, es selbst aber ist nackt und bloss." Oder nach der metrischen Uebertragung bei Kämpf:

„Eine Auge hat's und ist doch blind —
Die Menschen sein benöthigt sind;
Es schafft Gewänder, weit und gross,
Und geht doch selber nackt und bloss."
(Auflösung: Die Nähnadel.)

Viertes Räthsel: „Ein Vogel ist's, welcher Schwarze, Grade, auch Fromme in den Seiten ausspeit, schwach ist's und doch stark, es ist einem Joche ähnlich, stumm ist's und jubelt doch wie der Sänger, es ist nicht lebendig und auch nicht todt, und sein Blut bringt Heilung dem bittersten Seelenschmerz." Oder nach der metrischen Uebertragung bei Kämpf:

„Ein Vöglein ist's, das weit und breit
Aus seinem Schnabel Raben speit;
Es ist so schwach — und mächtig wieder —
Stumm — heitert's auf durch frohe Lieder;
Es ist nicht todt und nicht lebendig,
Sein Blut stillt Seelenschmerz beständig."
(Auflösung: Die Schreibfeder.)

Fünftes Räthsel: „Was weint ohne Aug' und ohne Augenwimper und bei dem Weinen erfreuen sich Kinder und Eltern, aber in der Zeit, wo sein Auge lacht und nicht weint, trauern alle Herzen?" Oder nach der metrischen Uebertragung bei Kämpf:

„Kennst du das Ding, das ohne Auge weint?
Froh ist die Welt, wenn thränend es erscheint;
Doch will sein Zährenstrom nicht reichlich fliessen,
Dann sieht man Menschen Thränen ach! vergiessen."
(Auflösung: Die Regenwolke.)

Sechstes Räthsel: „Was ist todt auf der Erde hingeworfen und wird nackt von dem Menschen begraben, aber es lebt auf in seinem Grabe und zeugt Kinder, die bekleidet hervorgehen." Oder nach der metrischen Uebertragung bei Kämpf:

„Ohn' Leben, wird es nackt und bloss
Begraben in der Erde Schooss;
Im Grabe fängt's zu leben an,
Und steigt empor schön angethan."
(Auflösung: Das Weizenkorn.)

Von Jehuda ha-Levi gehen wir fort zu Alcharisi. Der volle Name dieses Dichters, welcher in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts in Spanien blühte, ist Jehuda ben Salomo ben Alchofni. Er ist der jüdische Hariri, dessen Makamen er auch in's Hebräische übertragen hat. Was aber noch mehr sagen will, er hat selbst ein aus fünfzig Novellen bestehendes Makamenbuch unter dem Titel „Tachkemoni", verfasst, wenn ihm dabei auch immer, wenigstens was die äussere Form anlangt, die Harirische Dichtung Vorbild und Muster blieb. Das Werk ist ein staunenswerthes Denkmal der Erweiterung des hebräischen Sprachschatzes und Sprachstils. Die Reimprosa ist durch Alcharisi auf die höchste Stufe der Entwickelung gebracht worden. Die vierte Makame nun, in welcher zwei Sänger einen Wettstreit anstellen, welcher von beiden schönere Lieder singen könne, enthält zwei Räthsel, die sowohl von Kraft[1]) als auch von

1) Krafft, Proben neuhebräischer Poesie 1. Bd. Ansbach 1839.

Kämpf[1]) übertragen worden sind. Da die Kämpf'sche Uebertragung aber die Kraft'sche an Originalität und dichterischem Schwung noch übertrifft, so ziehen wir es vor, den Lesern die betreffenden Räthsel in der letzteren vorzuführen. Sie lauten:

Die Heldendirn' in schwarzer Tracht
Die Dirnen all' zu Schanden macht;
Nicht Gürtel kennt sie und nicht Gurt,
Doch ist gerüstet sie mit Macht;
Wie Myrrhe ist ihr Leib gefärbt,
Doch Myrrhenduft sie stolz verlacht;
Früh geht sie auf die Lauer aus,
Noch eh' es tagt, ist sie erwacht;
Die Sorg für ihren Unterhalt
Verkürzt den Schlaf ihr in der Nacht;
Wenn Tagelöhner auf erst stehn,
Steht sie schon munter auf der Wacht;
Sie häuft Getreidevorrath auf,
Ist stets auf Hungersnoth bedacht;
Und jedes Körnlein, das sie fängt,
Vergräbt sie hurtig in den Schacht;
Sie wühlet in der Erde Leib,
Höhlt Grotten aus für ihre Fracht;
Und alles was sie sammelt ein,
Das wird von ihr dahin gebracht;
Auf Einbruch geht sie täglich aus,
Und kommt doch niemals in Verdacht;
Im Sommer liebt das Freie sie,
Doch nimmt vor Frost sie sich in Acht;
Darum versorgt sie sich mit Brot
Eh' fühlbar wird des Winters Macht,
An Weizen hat sie Mangel nie,
Und ihre Mazze[2]) ist bewacht;
Lebendig dann begräbt sie sich,
Sobald die Ernte ist vollbracht;
Sperrt ihre Stätt', wie Jericho,
Hält zu das Thor bei Tag und Nacht;
Bis wieder naht die Sommerszeit,
Des Hauses Pforten auf sie macht;
Entwindet sich der Veste Schooss,

1) Kämpf, Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter 1. Bd. Prag 1858 S. 20 ff.

2) Anspielung auf Ex. 12, 17.

Eilt nach Bet-L'ehem auf die Jagd;
Sie wähnt, dass wenn umher sie schweift,
So wird sie los der Sünde Tracht;
Und während früh noch Alles schläft,
Hat sie sich schon hinausgewagt,
Bewegend sich von Ort zu Ort,
Wie Jemand der Geschäfte macht;
Sie lehrt die Menschen ruhig sein —
Wer hat ihr dieses beigebracht?
Im Bette wälzt der Träge sich —
Sie aber schaut des Frühlings Pracht.
(Auflösung: Die Ameise.)

Das andere Räthsel des Dichters lautet:

Der Neugeborne, der nach Nacht begehrt,
In Finsternissen siebenfach bewährt —
Fänd' Rettung er in seiner Schwungkraft nicht —
Vom eignen Feuer würde er verzehrt!
Er scheint von Profession ein Schmiedgesell',
Den schwarzverkohlt die Flamme und betheert.
Nur mit den Fittigen der Finsterniss
Fliegt er, und Niemand seinen Flug erfährt.
Mich schmerzt sein Stich nur, bis ich ihn erlegt, —
Durch seinen Tod wird Heilung mir gewährt.
Als Waffe dient ihm sein Gebiss, dass er
Im Kampfe gegen mich gebraucht als Schwert
Mein Blut gleicht einer Rose, welche knospt,
Die er, noch eh' sie aufgeblüht, zerstört.
Er sucht mich heim um Mitternacht, und schliess'
Die Thür ich auch — er wird nicht abgewehrt.
Sein Treiben ist, wie das der Fledermaus,
Die nur zur Nachtzeit aus auf Beute fährt.
So quält er mich die ganze Nacht hindurch,
Nicht lässt er ab, bis sich der Morgen näh'rt.
So raubt er mir den Schlaf, dehnt aus die Nacht,
Die er beginnen lässt, wenn auf sie hört.
Sind's Honigströme, die er in mir sucht,
Dass er so gern von meinem Saft sich nährt? —
Des Tages Blick verscheucht ihn schon, nicht brauchts
Des Sturm's, da er so klein, gering an Werth.
Er scheint ein Tintentröpflein nur zu sein,
Wie es des Schreibers Feder oft erfährt.
(Auflösung: Der Floh).

Der letzte der oben angeführten Dichter, Immanuel ben Salomo Romi, ein Zeitgenosse Dante's († um 1330), ist der

Boccaccio der schönen jüdischen Literatur. Und in der That, seine Lieder und Novellensammlung „Machberoth" erinnert hinsichtlich des lustigen, derben, leichtfertigen und frivolen Tones vielfach an Boccaccio's Decamerone. Unter den zahlreichen Witzspielen und tollen Liedern, welche der Dichter seinen Novellen einverleibt hat, kommen auch einige Räthsel vor, von denen wenigstens eins hier eine Stelle finden mag. Es steht in der 17. Novelle und lautet: „Sagt an, was das ist: Ein Eheweib wurde am Tage, da die Berge geboren wurden, auch geboren; am Tage, wo das Haus der Ehebrecher entstand, beeilte sie sich und beging gegen ihre Freier Untreue. Sie fand Lust an den Scheimflussbehafteten und Nichtswürdigen, aber an jedem, gegen die sie in Liebe entbrannte, beging sie Untreue. Sie kannte keine Wittwenschaft und hielt nicht aus, um sich zu ergötzen an der Versammlung der Buhlerinnen und Treulosen; sie selbst wirkte nicht, sondern liess auf sich wirken; viel waren ihre Jahre, sie war aber nicht alt; sie fand Lust am Fremden, ihrem Gemahl aber war sie abgeneigt."

(Auflösung: Die Materie.)

Zum Schlusse erübrigt es noch ein merkwürdiges Zahlenräthselspiel zu betrachten, welches sich am Ende der Pesachhaggada hinter dem alten im aramäischen Dialekte geschriebenen und wahrscheinlich die ewig sich fortwälzende Vergeltung symbolisirenden Liede: Chad Gadja, Chad Gadja (ein Böcklein, ein Böcklein) befindet. Das Räthsel durchläuft den Zahlenraum von Eins bis Dreizehn in ununterbrochener Reihenfolge und wird nach den Anfangsworten gewöhnlich Echad mi jodea genannt. Es lautet:

Eins, wer weiss es? Eins, ich weiss es — eins ist unser Gott im Himmel und auf Erden.

Zwei, wer weiss es? Zwei, ich weiss es — zwei sind die Bundestafeln, eins ist unser Gott im Himmel und auf Erden u. s. w.

Drei, wer weiss es? Drei, ich weiss es — drei sind die Altväter, zwei sind die Bundestafeln u. s. w.

Vier, wer weiss es? Vier, ich weiss es — vier sind die Stammmütter, drei sind die Altväter u. s. w.

Fünf, wer weiss es? Fünf, ich weiss es — fünf sind die Bücher (Rollen) der Thora, vier sind die Stammmütter u. s. w.

Sechs, wer weiss es? Sechs, ich weiss es — sechs sind die Ordnungen der Mischna, fünf sind die Bücher der Thora u. s. w.

Sieben, wer weiss es? Sieben, ich weiss es — sieben sind die Tage der Woche, sechs sind die Ordnungen der Mischna u. s. w.

Acht, wer weiss es? Acht, ich weiss es — acht sind die Tage der Beschneidung, sieben sind die Tage der Woche u. s. w.

Neun, wer weiss es? Neun, ich weiss es — neun sind die Monate der Schwangerschaft, acht sind die Tage der Beschneidung u. s. w.

Zehn, wer weiss es? Zehn, ich weiss es — zehn sind die Gebote, neun sind die Monate der Schwangerschaft u. s. w.

Elf, wer weiss es? Elf, ich weiss es — elf sind die Sterne (welche Joseph im Traume sah), zehn sind die Gebote u. s. w.

Zwölf, wer weiss es? Zwölf, ich weiss es — zwölf sind die Stämme, elf sind die Sterne u. s. w.

Dreizehn, wer weiss es? Dreizehn, ich weiss es — dreizehn sind die Eigenschaften der göttlichen Barmherzigkeit, zwölf sind die Stämme u. s. w.[1])

Ueber den Sinn dieses jedenfalls im Oriente entstandenen und sicher sehr alten Räthselspiels habe ich nichts finden können, was mich vollständig befriedigt hätte. Nach meinem Dafürhalten ist dasselbe weiter nichts als ein Responsorium zwischen dem israelitischen Hausvater und den Gliedern seiner Familie, namentlich seinen Kindern, in der zweiten Nacht des Pesachfestes, um ihnen die hervorragendsten Begebenheiten der alttestamentlichen Bundesgeschichte einzuprägen. Es beginnt mit der Einheit Gottes und schliesst mit den dreizehn Eigenschaften der göttlichen Barmherzigkeit. Hinsichtlich der letzteren bemerke ich, dass dieselben aus Ex. 34, 6 und 7 abgeleitet sind und zwar so, dass das Wort: wenakkeh

1) Die metrische Uebertragung dieses Räthsels s. bei Fürst, die Pesachhaggada von neuem aus dem hebräischen Originale verdeutscht, Leipzig 1866 S. 37 und 38.

von dem folgenden jenakkeh getrennt wird.[1]) Zwischen dem ersten und letzten Gliede liegen die verschiedenen bundesgeschichtlichen Thatsachen und Liebesbezeugungen Gottes an dem israelitischen Volke. Das Räthselspiel sollte damit zweifellos zugleich einem mnemonischen Zweck dienen. Ein besonderes Interesse gewinnt aber das Räthselspiel insofern, als es uns zum Vergleiche mit ähnlichen Zahlenräthseln auffordert. So enthält das Ardâ-Virâf-nameh[2]) S. 205—66 eine Erzählung des Gôsht-i Fryânô im Anfange ein Räthsel, welches in mehreren Punkten mit dem Räthsel der Pesach-haggada übereinstimmt. In der Pehlevi-Erzählung handelt es sich um einen Zauberer, Namens Akht, der den Vorsatz gefasst hat, die Stadt der Räthsellöser zu zerstören und ihre Einwohner umzubringen. Zu diesem Zwecke lässt er dem Gôsht-i Fryânô, einem frommen Einwohner dieser Stadt, melden: „Komm zu mir, damit ich dir 33 Räthsel aufgebe und wenn du keine Antwort giebst oder sagst: Ich weiss nicht, dann werde ich dich sofort tödten.“ Gôsht-i Fryânô löst aber sämmtliche ihm aufgegebene Räthsel. Nachdem das geschehen, giebt er dem Zauberer Akht drei Räthsel auf, die derselbe nicht lösen kann, in Folge dessen er von ihm durch einen gewissen heiligen Zauberspruch vernichtet wird. Unter den 33 Räthseln des Zauberers Akht nun lautet das dreizehnte folgendermassen: Was ist das Eine? und was die Zwei? und was die Drei? und was die Vier? und was die Fünf? und was die Sechs? und was die Sieben? und was die Acht? und was die Neun? und was die Zehn? Die Antwort darauf ist: Das Eine ist die gute Sonne, die die ganze Welt erleuchtet, und die Zwei sind das Einathmen und

1) In der Pesikta des Rab Kahana Piska 6: Eth Korbani Anf. 57[a] heisst es: Dreizehn Eigenschaften der Barmherzigkeit finden sich bei Gott verzeichnet, nämlich 1) Ewiger, 2) Ewiger, 3) Gott, 4) barmherzig, 5) gnädig, 6) langmüthig, 7) huldvoll, 8) wahrhaftig, 9) liebevoll gegen Tausende (von Geschlechtern), 10) verzeihend die Schuld, 11) die Missethat, 12) die Sünde 13) und reinigend.

2) Das Original hat E. W. West mit englischer Uebersetzung herausgegeben in M. Haup's Ausgabe des „Book of Ardâ-Virâf“, Bombay und London 1872. Nach West datirt die Pehlevi-Erzählung aus der letzten Zeit der Achämeniden.

Ausathmen, und die Drei sind die guten Gedanken und Worte und Thaten, und die Vier sind Wasser und Erde und Bäume und Thiere, und die Fünf sind die fünf guten Kaianiden, und die Sechs sind die sechs Zeiten der Gâhanbârs, und die Sieben sind die sieben Erzengel, und die Acht sind die acht guten Berühmtheiten, und die Neun sind die neun Oeffnungen am Körper des Menschen und die Zehn sind die zehn Finger an den Händen des Menschen.[1]) Auch in dem aus viel jüngerer Zeit herrührenden kirgisischen Büchergesang: „die Lerche“ giebt der Mulla der Ungläubigen dem nach Geld zur Tilgung der Schuld eines armen Gläubigen von einer Lerche in eine von Ungläubigen bewohnte Stadt getragenen Propheten Ali zehn Räthsel auf, die seinen Tod zur Folge haben sollen, wenn er die Lösung nicht findet. Die zehn Räthsel des Mullas stimmen fast wörtlich mit dem dreizehnten der dreiunddreissig Räthsel des Zauberers Akht überein, nur die Beantwortung ist eine verschiedene, indem hier gesagt wird: „Das Eine ist die Sonne, die Zwei sind Sonne und Mond, die Drei sind das Oturashyp, die Vier sind die vier Chalifen Omar, Osman, Hasret, Ali und Abu Bekr, die Fünf sind die fünf Gebete mit den Waschungen, die Sechs sind die sechs Worte des Imans Gottes, die Sieben sind die sieben Höllen, die Acht die acht Paradiese, die Neun sind die Söhne des Propheten Ibrahim, die Zehn die zehn Monate der Schwangerschaft.“ Nachdem Ali alle zehn Fragen des Mullas beantwortet hat, richtet er drei Fragen an diesen, welche derselbe ebenfalls beantwortet und in Folge dessen mit den Bewohnern seiner Stadt zum Islam übertritt. Ali aber wird reich mit Gold und Silber beschenkt, entlassen und von der Lerche wieder in seine Heimath zurückgetragen, wo er die Schuld des Armen bezahlt.[2])

1) S. W. Radloff, die Sprachen der türkischen Stämme Süd-Sibiriens und der Dsungarischen Steppe 1. Abtheilung: Proben der Volksliteratur III. Theil, S. 693 ff., wo das Original der kirgisischen Dichtung und S. 780 ff., wo die Uebersetzung steht.

2) Vergl. die Pehlevi-Erzählung von Gôhst-i Fryânô und der kirgisische Büchergesang: „die Lerche“ von Reinhold Köhler in: Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXIX S. 633 ff.

Der erste Petrusbrief.

Von

Archidiakonus v. Soden
zu Chemnitz.

1. Aeussere Abfassungsverhältnisse.

Der erste Petrusbrief ist ein Mahnschreiben, wie von allen neueren Bearbeitern desselben ohne Ausnahme ausgeführt wird; keinerlei didaktische und keinerlei polemische Zwecke sind in dem Briefe zu erkennen. Die Mahnung geht dahin, dass die Leser fest bleiben sollen in ihrem Glauben und in dem ihm entsprechenden Wandel (vgl. den Schlusswunsch 5, 10; und die Selbstcharakteristik des Briefes 5, 12). Aber die Paränese hat einen ganz konkreten Anlass, der den ganzen Ton derselben bestimmt. Dieser ist schon in der Einleitung zu erkennen, wo als Anlass zu dem die letztere bildenden nachdrücklichen Hinweis auf die Hoffnung des von den Propheten vorausverkündeten unverwelklichen Erbes (1, 3—12) deutlich die augenblickliche Lage der Leser hervortritt: *ολιγον αρτι ει δεον λυπηθεντες εν ποικιλοις πειρασμοις* (V. 6). Wenn dann 1, 13—2, 12 eine allgemeinere ethische Paränese folgt, die unter den beherrschenden Gesichtspunkt „zu beharren" gestellt ist (*τελειως ελπισατε* 1, 13), so tritt auch am Schluss dieses ersten Absatzes in 2, 12 hervor, was den Verfasser eigentlich zu dieser Paränese veranlasst, wenn er als Zweck des „guten Wandels" der Leser aufstellt: *ινα, εν ῳ καταλαλουσιν υμων ως κακοποιων* — sc. *τα εθνη* —, *εκ των καλων εργων εποπτευοντες δοξασωσιν τον θεον εν ημερᾳ επισκοπης*. Wenn nun 2, 13—3, 12 eine specialisirte Paränese folgt an die Bürger (2, 13—17),

die Sklaven (2, 18—25), die Frauen (3, 1—6), die Männer (3, 7) und zuletzt an alle Leser (3, 8—12), so enthält jede derselben einen deutlichen Hinweis auf die apologetische Bedeutung des geforderten Wandels; 2, 15: *οτι ουτως εστιν το θελημα του θεου, αγαθο ποιουντες φιμουν την των αφρονων ανθρωπων αγνωσιαν*; 2, 19 f.: *τουτο γαρ χαρις, ει δια συνειδησιν θεου υποφερει τις λυπας πασχων αδικως. — ει αγαθοποιουντες και πασχοντες υπομενειτε, τουτο χαρις παρα θεῳ.* 3, 1 f. *ινα και ει τινες απειθουσιν τῳ λογῳ, δια της των γυναικων αναστροφης ανευ λογου κερδηθησονται, εποπτευσαντες την εν φοβῳ αγνην αναστροφην υμων,* wo aus V. 6 noch erhellt, dass die christlichen Frauen durch ihre Männer irgendwie geängstet und geschreckt wurden.[1]) Entsprechend dieser Tendenz der bisherigen Ermahnungen, den Wandel der christlichen Leser gegenüber ihrer heidnischen Umgebung zu normiren, muss auch 3, 7 erklärt werden: Wie in 2, 13—17 christliche Unterthanen gegenüber heidnischer Obrigkeit, 2, 18—25 christliche Sklaven gegenüber heidnischen Herren, 3, 1—6 christliche Frauen gegenüber heidnischen Ehemännern, so werden 3, 7 christliche Ehegatten gegenüber heidnischen Gattinnen ermahnt. So allein erklären sich die exegetischen Schwierigkeiten des Satzes: das „*και*" in *ως και συγκληρονομοις χαριτος ζωης* zeigt, dass die Frauen noch ausserhalb der Gemeinde der *συγκληρονομοι* stehen, aber zur Theilnahme daran auch bestimmt sind. Die *προσευχαι*, wo „*υμων*" nur auf die *ανδρες* gehen kann, also die Frauen ausschliesst, werden deswegen nur den Männern zugesprochen, weil sie allein gläubig sind. Inhalt ihres Gebets ist die Bitte um Bekehrung ihrer Frauen oder darum, dass sie „auch" *συγκληρονομοι* werden möchten. Diese Gebete der Männer werden „unterbrochen", also wirkungslos gemacht[2]), wenn sie sich ihren Frauen gegenüber nicht *κατα*

1) *πτοησις* activ = Furchterregung, Bangemachen. Vgl. Huther.

2) Vgl. Bretschneider, Wiesinger, De Wette; Huther hat nichts dagegen vorgebracht. Die Bedeutung „unterbrechen", „hemmen" die dem Worte zukommt, setzt einen Anfang voraus. Die Phrase kann also nicht von einem Ausfallen des Gebets verstanden werden, sondern nur von einer Erfolglosigkeit desselben.

γνωσιν benehmen. Auch die letzte Mahnung 3, 8—12 bezieht sich auf die Stellung der Christen nach aussen; denn wenn die vier zuerst empfohlenen Tugenden auch sich innerhalb des christlichen Gemeindekreises auswirken, so beziehen sie sich doch auf Einwirkungen, die dieser Kreis oder Glieder desselben von aussen her zu erfahren haben: συμπαθεις und ευσπλαγχνοι sollen sie sein solchen Gliedern gegenüber, die zu leiden haben; ομοφρονες und φιλαδελφοι aber will sagen, sie sollen sich um so fester zusammenschliessen, je zerstreuenderen Einwirkungen sie ausgesetzt sind; vor der Gefahr des Abfalls einzelner will damit gewarnt werden; der Gedanke ist ganz analog der paulinischen Mahnung Phi. 1, 27 f. Ganz unmittelbar aber beziehen sich die weiteren Mahnungen: ταπεινοφρονες κ. τ. λ. auf das Verhalten der Christen nach aussen. Diesem letzten Absatz, der mit seiner grösseren Allgemeinheit die Paränese zurückleitet zu ihrem Anfang (1, 13—2, 12) und sie so in sich abschliesst, folgt nun von 3, 13 an die eingehendere Besprechung der Lage der Leser, welche, wie wir sahen, die schon bisher überall durchschimmernde Veranlassung der Mahnungen war. Der Zweck der bisherigen Mahnungen war, die Leser zu ζηλωται του αγαθου zu machen. Von der Voraussetzung des Erfolges derselben geht 3, 13 aus, wenn nun ausdrücklich die Leiden der Leser behandelt werden (3, 13—4, 19). Wie im ersten Abschnitt die Mahnungen gegeben wurden mit dem Blick auf die Leiden der Leser, so werden nun bei Besprechung dieser Leiden wohl auch einige jener Mahnungen wieder eingestreut. Aber die Leiden sind von da ab der eigentliche Gegenstand des Schreibens. Denn der christologische Excurs 3, 18—22 ist nur als Parallele jener Leiden eingeführt, die Mahnung 4, 2—6 weist auf die Frucht der Leiden (4, 1); die Mahnung 4, 7—11 endlich entstand unter dem Eindruck der Leiden: „παντων το τελος ηγγικεν." — Das 5. Kapitel endlich bildet den Schluss, der sich zerlegt in eine Mahnung an die πρεσβυτεροι, eine an die νεωτεροι und eine an die ganze Gemeinde (5, 1—4. 5—7. 8—11). Keine derselben verläuft ohne Hinweis auf den Leidenszustand der Leser. Nur diesen Zweck kann in V. 1—4 die Bezeichnung μαρτυς

των του Χριστου παθηματων 5, 1 haben, mit welcher ohne Frage die für die Leser wichtigste Eigenschaft des Petrus hervorgehoben werden soll.[1]) In V. 5—7 wird das Leiden, wie 1, 6; 3, 17; 4, 19 auf den Willen Gottes zurückgeführt (V. 6). In V. 8—11 endlich erhalten wieder Mahnung und Wunsch ihre bestimmte Farbe durch den Blick auf die Leiden.

Deutlich hat also der Brief zu seinem Anlass die Leiden der Leser; sein ganzer Inhalt wird dadurch bestimmt. Schon diese Thatsache nöthigt uns, den Leiden, von denen die Leser betroffen waren, ein grosses Gewicht beizulegen. Sie müssen das Hervortretendste an der damaligen Situation der kleinasiatischen Christen gewesen sein. Unmöglich ist hiernach die Auffassung von Weiss, Hofmann, Schenkel, wonach die Leiden das gewöhnliche Maass der Feindseligkeiten, denen die Christen überall und immer ausgesetzt waren, nicht überschritten, die Leiden sich „lediglich aus der natürlichen Stellung zu der sie umgebenden ungläubigen Welt ergeben" haben sollen.[2]) Es wäre nicht zu verstehen, dass selbstverständliche, allbekannte und altgewohnte Leiden den Verfasser zur Absendung eines ausführlichen Mahnbriefes an bestimmte Gemeinden veranlassten.[3]) Ueberdies aber ist „eine feindselige Haltung gegen die Christen" seitens der heidnischen Welt in normalen, ruhigen Zeiten ebenso-

---

1) cf. darüber später.

2) Weiss, St. u. Kr. 65. S. 635. Hofmann redet von „Schädigung einzelner in einzelnen Fällen", „zumeist nur Schmähungen."

3) Weiss beruhigt sich bei der Thatsache, dass nun einmal der Verf. (wenigstens in 2, 11—4, 6) „das Verhalten der Christen gegen die sie umgebende ungläubige Welt behandelt." Aber war denn dies für die ersten Christengemeinden ein so wichtiges Kapitel, dass ein Jesusjünger ihm den Hauptttheil seines Briefes widmen konnte? Paulus, der an Heidenchristen schrieb, redet davon kaum vorübergehend 1. Kor. 6, 1 f. Kol. 4, 5 f. Dass sogar „in der Schlussermahnung (5, 6—10) wieder vom Leiden die Rede" ist, erklärt Weiss damit, dass „die Vollendung des Christenlebens dadurch am leichtesten gefährdet werde". Nach Paulus ist die Hauptgefahr doch des Fleisches Trägheit und böse Lust. Sollen es Leiden sein, dann müssen sie, wenn Weiss jenen Christen nicht ein sehr zweifelhaftes Zeugniss geben will, schon ausserordentlich schwer sein.

wenig quellenmässig nachzuweisen, als nur wahrscheinlich zu machen.[1]) Dass aber die Feindseligkeiten von Heiden ausgingen, hat nur Weiss und auch er nur für einen Bruchtheil derselben bestritten. Bei ihm ist der Grund aber nicht im Texte, sondern in seinen Aufstellungen gelegen: In der vorpaulinischen Zeit, in kleinen judenchristlichen Gemeinden — und in diesen Voraussetzungen sieht er mit Recht die einzig mögliche Rettung der petrinischen Authentie, die also mit allen Künsten festgehalten werden müssen — kann „die Schmähung des Namens Christi nicht wohl als von Heiden ausgehend gedacht werden, sondern eher von den ungläubigen Volksgenossen der Judenchristen"; er weiss sich also nicht anders zu retten, als mit der auch nicht mit einer leisesten Andeutung im Text des Briefs zu begründenden Behauptung, dass zwar 2, 11—4, 6 vom Verhalten der Christen gegen die heidnische Welt, dagegen 4, 12—19 von den Feindseligkeiten der Juden handle![2]) Der Verfasser redet also in dem Haupttheil seines Briefes von den Heiden, während die Leser von den Juden zu leiden haben! und wie er nun zu den Juden kommt, von denen sie doch gewiss vom ersten Tag ihres Christseins an zu leiden hatten, beginnt er mit der Bemerkung, dass es ihnen ein *ξενον* sei! — Die Leiden gehen ohne Frage von der heidnischen Welt aus. Und sie sind, in der Form und Macht, mit der sie jetzt auftreten, den Christen Kleinasiens ein *ξενον*, also etwas Ausserordentliches, bisher Nichtgewohntes. Dies bestätigt sich durch die Beschreibung derselben im Briefe. Der häufigste Ausdruck dafür ist *πασχειν* (2, 19. 20; 3, 14. 17; 4, 1. 15. 19; 5, 10). Dies ist zugleich die gewöhnliche Bezeichnung für Leiden und Sterben Christi, wie dies denn zweimal mit dem *πασχειν* der Leser in Vergleich gestellt wird (2, 21 ff.; 3, 18). Weiter wird es zur Bezeichnung der Strafe eines Verbrechers gebraucht (4, 15).

1) Vollends die kleinen judenchristlichen Gemeinden, die Weiss als Leser konstruirt, werden den Heiden, von welchen auch nach Weiss wenigstens ein grosser Theil jener Plackereien ausging, unendlich gleichgiltig gewesen sein.

2) Merkwürdiger Weise haben Juden und Heiden die gleichen Vorwürfe gemacht (2, 12 u. 4, 15)!

Das Wort muss also eine sehr ernste Bedeutung haben. Ja aus 2, 12 ist zu schliessen, dass die Christen geradezu die Strafen der Verbrecher zu erdulden hatten; denn dem *καταλαλεισθαι ως κακοποιων* (2, 12) wird oft genug das *πασχειν ως κακοποιος* (4, 15) gefolgt sein, wenn auch der Briefschreiber dort nur wünscht, dass dem *καταλαλεισθαι* durch das Leben der Christen jeder Grund entzogen werde, und darum von den Folgen des *καταλαλεισθαι* nicht redet. Dass es aber nicht beim *καταλαλεισθαι* blieb, zeigt 3, 15 f., wonach sich hieraus ein *αιτειν λογον περι της εν υμιν ελπιδος* seitens der Gegner entwickelt und ein stetes Bereitsein *προς απολογιαν* seitens der Christen gebietet. Sodann sind auch die vorbildlichen Züge am Leiden Christi (2, 21 ff.) deutlich mit Rücksicht auf solche Verantwortung gewählt: dass er *αμαρτιαν ουκ εποιησε,* entspricht den Mahnungen 2, 12 (*καλην αναστροφην εχειν*) und 2, 15 (*αγαθοποιειν*); die andern Züge aber sind dem Process Christi entnommen: *ουδε ευρεθη δολος εν τῳ στοματι αυτου, ος λοιδορουμενος ουκ αντελοιδορει, πασχων ουκ ηπειλει, παρεδιδου δε τῳ κρινοντι δικαιως.* Gerichtsverhandlungen, Anschuldigungen, Verurtheilungen, ungerechte Richter schweben dem Schriftsteller vor, der diese Züge Christi als vorbildlich zusammengestellt hat. Es ist hiernach nicht zu bezweifeln, dass die Verläumdungen, denen die Christen ausgesetzt waren, bis zu öffentlichen Untersuchungen und Bestrafungen führten; wie denn der Ausdruck *πασχειν ως Χριστιανος* (4, 16)[1]) deutlich die Form einer juristischen Strafbegründung darstellt, sei es nun, dass der Verfasser sie selbst gebildet hat als Korrektur der staatlichen Strafverfügungen, die dann aus V. 15 zu entnehmen sind, oder dass jene Formel selbst von den Richtern schon gebraucht wurde und der Verfasser durch die Gegenüberstellung anderer Strafverfügungen gegen Verbrecher in V. 14 nur den Christen die Schuldlosigkeit

---

1) Aus dem Namen *Χριστιανοι* selbst ist, da uns andere Anhaltspunkte für das Aufkommen desselben aus der ältesten Zeit fehlen, nichts sicheres zu entnehmen. Vielmehr wird die anderweit gewonnene Datirung unseres Briefes jene Frage mitzulösen haben. Vgl. hierzu Lipsius, Progr. etc. „Ueber den Ursprung des Christennamens.“

trotz ihrer Verurtheilung als Christen recht an's Herz legen wollte. In letzterem Falle wäre der Ausdruck *ονειδιζεσθαι εν ονοματι Χριστου* V. 14 ganz eigentlich zu verstehen.[1]) — Diese Verfolgungen waren mannigfaltig (1, 6), die Feindschaft so gross, dass sie bei den Christen Furcht und Schrecken verursachte (3, 6. 14) und sie zum Irrewerden verführen konnte (4, 12), die Verfolgungen selbst aber so ernstlich, dass sie mit dem Läuterungsfeuer des Goldes verglichen (1, 7; 4, 12), ja als *κοινωνια των του Χριστου παθηματων* bezeichnet werden (4, 13), und der Gerechte kaum in ihnen bestehen konnte (4, 18). Ja die Ereignisse machten den Eindruck, dass das Gericht beginne (4, 17), und das Ende aller Dinge nahe sei (4, 7), wie denn der Verfasser auch nicht denkt, dass die Verfolgungen vorübergehen oder gar nur eine einmalige Erscheinung sein werden (1, 6, vgl. 3, 17). Die Christen aber erkennen darin den Willen Gottes (1, 6; 3, 17; 4, 19; 5, 6), ein Gedanke, der gewiss durch kleine Plackereien nicht wäre hervorgerufen worden. Ja es beginnt schon die Auffassung des Martyriums als eines Ruhmes und einer Gnade von Gott (2, 19 f.), was wieder nur von bedeutenden Leiden verständlich ist. Dass es dabei, was schon das *καταλαλεισθαι ως κακοποιων* (2, 12) denken lässt, bis zu Gefährdung des Lebens gekommen ist, legt der Rath, die Seelen Gott zu befehlen als *τῳ πιστῳ κτιστῃ* (4, 19) und das Wort, dass der Teufel wie ein brüllender Löwe umgehe *ζητων τινα καταπιειν* (5, 8) sehr nahe.

Die Verfolgungen von Seiten der Heiden begannen in ernsterer, vollends in officieller Weise erst mit Nero. Wenigstens sind aus der Zeit vor Nero keine berichtet und bei der verhältnissmässigen Reichhaltigkeit unserer Quellen aus der vorneronischen Zeit darum nicht anzunehmen. Wenn

1) Weiss leugnet trotz alledem gerichtliche Verhöre, weil „die Christenhoffnung nicht Gegenstand eines gerichtlichen Processes sein konnte". Gewiss! Aber, ist denn auch gewiss, dass der Verf. in 3, 15 die bei den Inquisitionen gestellte Frage in ihrer juridischen Formulirung wiedergeben wollte? Er nennt die wahre Ursache der Verfolgungen und zugleich vielleicht den Punkt, worin ihre Vertheidigung fussen soll.

Paulus in seinen Briefen von Verfolgungen erzählt, so beziehen sie sich auf seine Person und sind von Juden veranlasst. Auch die von ihren heidnischen Volksgenossen ausgehenden Angriffe innerhalb einzelner paulinischer Gemeinden (1. Th. 2, 14 f.; Phi. 1, 28) tragen den Charakter von localen und persönlichen Gehässigkeiten. Die Verfolgungen, von welchen die Apostelgeschichte erzählt, sind schnell vorübergehende Volksaufläufe oder kurze Einkerkerungen einzelner Lehrer, jedesmal veranlasst durch ganz bestimmte locale Verhältnisse. Somit kann der Brief nicht vor der neronischen Verfolgung entstanden sein.[1]) Die meisten Gelehrten, welche den Apostel Petrus als Verfasser festhalten wollen, verlegen denn auch den Brief in diese Zeit.[2]) Aber die Unmöglichkeit dieser Zeitbestimmung haben Weiss[3]) und Hofmann[4]) unwiderleglich nachgewiesen. Zwar wird mit Aubé[5]) gegen Weiss[6]) und Overbeck[7]) an der Möglichkeit ja Wahrscheinlichkeit davon nicht zu zweifeln sein, dass

1) Ausserdem schliessen eine frühere Entstehungszeit des Briefes (Weiss) aus die scharfen Worte gegen die Ungläubigen (2, 7), die eine Zeit voraussetzen, da das Christenthum schon öffentlich bekannt geworden war, der Unglaube also als absichtliche Verwerfung angesehen werden konnte; die Bezeichnung der Christengemeinden als *διασπορα*, die eine bedeutende Entwicklung des Einheitsbewusstseins und -strebens verräth, die hervorragende Würde der *πρεσπυτεροι*, ohne Zweifel der „Urchristen", denen gegenüber das Gros der Gemeinde *νεωτεροι* heisst (vgl. Apg. 5, 6; 1. Tim. 5, 1 f.; Tit. 2, 6), und andererseits die Mahnung 5, 2 (vgl. Tit. 1, 7. 11). Waren es gemischte Gemeinden, wie Weiss annimmt, so musste, auch zugegeben, dass „die Juden in der Diaspora schwerlich an eine so strenge Beobachtung des Gesetzes gewöhnt waren" (Weiss), mindestens die Frage über Beschneidung und Tischgemeinschaft sich in der ersten Zeit erheben und in einem Schreiben irgendwie berücksichtigt werden. Anderes später.

2) Eichhorn, Hug, De Wette, Neander, Mayerhoff, Schott, Ewald, Grimm.

3) St. u. Kr. 65. S. 643—47. 1873. S. 542. 4) Kommentar.

5) *Histoire des persécutions de l'Eglise jusqu'à la fin des Antonins.* Paris 75. S. 109 ff.

6) St. u. Kr. 65. S. 633.

7) Studien zur Geschichte der alten Kirche 75. S. 99 mit Berufung auf Schiller, Gesch. des röm. Kaiserreichs unter Nero. 72. S. 437 ff., wo aber nur das Fehlen von Berichten hierüber nachgewiesen ist, was

die Nachrichten von den neronischen Greueln in Rom auch in den Provinzen etwa schon vorhandene Antipathien gegen die Christen zu offenen Verfolgungen ermuthigten, wie denn die Apokalypse zahlreiche blutige Verfolgungen in Kleinasien voraussetzt, die sehr wahrscheinlich Nachwirkungen der neronischen Verfolgung in Rom waren. Nur können diese Verfolgungen in den Provinzen erst nach dem sich rasch entwickelnden römischen Wüthen, dem Paulus zum Opfer fiel, begonnen haben. Somit fiele auch der Brief erst nach dem Tode des Paulus.[1]) Ist es aber dann zu begreifen, dass Petrus des neronischen Wüthens in Rom und gar des Todes Pauli, des Stifters jener Gemeinden, nicht speciell gedenkt, sondern nur ganz allgemein der allerwärts die Christen treffenden Leiden Erwähnung thut, dass er, unter dem erschütternden Eindruck jener Greuel stehend, die gewiss in den Provinzen nicht ihres gleichen hatten, alle Verfolgungen mit „*τα αυτα των παθηματων*“ auf dieselbe Stufe stellt (5, 9), dass er unter den frischen Erfahrungen eines tyrannischen Regiments, dem die Apokalypse später noch ganz andere Ehren erweist, zur Ehrfurcht und zum Gehorsam gegen Obrigkeit und Kaiser mahnt und die Obrigkeit als eine solche schildert, welche die Uebelthäter straft, die Guten anerkennt (2, 13. 17. 14)? Und blieb dem Petrus, welcher, wenn er damals in Rom war, mit Paulus starb, überhaupt noch Zeit, einen so ruhigen Brief zu schreiben? War er aber in Babylon, so ist nicht nur auffallend, wie er dort von den Christenprocessen in der ganzen Christenheit genau konnte

---

bei der Unwichtigkeit solcher Processe für die grosse Oeffentlichkeit, wie für die römischen Geschichtsschreiber, zumal in einer an Blut so reichen Zeit, ja ganz natürlich ist.

1) Weiss (a. a. O.) führt gegen die Zeit Nero's, auch abgesehen von der Verfolgungsfrage, treffend aus, dass der Brief undenkbar sei vor des Paulus Gefangennahme, weil dann die Gemeinden noch nicht verwaist waren und die judaistischen Wirren in Galatien gerade von Petrus am wenigsten hätten ignorirt werden können, ebenso undenkbar aber nach der Gefangennahme des Apostels, weil er sonst diese erwähnen und auch die im Kolosserbrief besprochenen judaistischen Bewegungen in einem Theil jener Gegenden hätte berücksichtigen müssen.

unterrichtet sein, sondern noch vielmehr, warum er gerade an den in der Adresse angegebenen Kreis von Christen und nicht lieber nach Rom, wo der Schrecken am grössten sein musste, sein tröstendes Mahnschreiben richtete. — Aber auch in der nächsten Folgezeit nach den römischen Greueln kann der Brief nicht geschrieben sein, da auch dann noch ein Hinweis auf jene und speciell eine Erwähnung des grossen Opfers, das sie gefordert, des Märtyrertodes des Paulus, mit Sicherheit zu erwarten wäre, und der Ton, trotz aller individuellen Verschiedenheit der Verfasser, dem der Apokalypse, in der nicht ein persönlich besonders erregbarer Mensch, sondern ein Prophet der christlichen Gemeinden, von ihrem Geist getragen, redet, viel näher stehen musste.[1])

Gegen diese die Zeit der neronischen Verfolgung als Entstehungszeit des Briefes ausschliessenden Gründe vermögen andere von verschiedenen Gelehrten, geltend gemachte Momente, die uns zwingen sollen, nicht über die Zeit Nero's herabzugehen, nicht bedenklich zu machen. Gegen De Wette, Weiss und Schenkel, welche meinen, ein Sendschreiben, welches die Zukunft Christi in so unmittelbarer Nähe erwartet, weise auf die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems hin, legen die apostolischen Väter Zeugniss ab. Dass der Brief die Leser als jüngst bekehrte darstellt[2]), ist nicht zu erweisen: „*ως αρτιγεννητα βρεφη*“ (2, 2) kann nur Ergänzung des Bildes von *γαλα* sein, oder die Reinheit und Unverdorbenheit bezeichnen, wobei auf das Alter gar nicht reflektirt wird; wenn gegenüber dem möglichen Abfall auf die Bekehrung der Leser hingewiesen wird (1, 3. 23; 2, 9. 25), so zwingt nichts, diese als in jüngster Vergangenheit geschehen zu denken; dass den Christen das ewige Wort Gottes verkündigt worden sei (1, 25), bleibt wahr und cha-

1) Gegen Grimm, St. u. Kr. 72. S. 668. Gegen alle jene Einwände kann die Uebereinstimmung des Ausdrucks „*κακοποιος*“ mit Sueton's „*superstitio malefica*“ (Nero, 2, 16) nicht in die Wagschale fallen, zumal dies Urtheil aus Sueton's Zeit in diejenige Nero's anachronistisch zurückgetragen sein kann, wie auch Weizsäcker (J. f. d. Th. 76. S. 270) vermuthet.

2) Weiss. 65, S. 642. Grimm. 72, S. 673.

rakteristisch für sie, ob die Bekehrung durch dieses Wort vor kurzer oder langer Zeit erfolgt ist; *ο παρεληλυθως χρονος* (4, 3) muss gar nicht nothwendig auf eine erst jüngst vergangene Zeit hinweisen. Bei der Gefahr des Rückfalls ins Heidenthum ist es ja natürlich, dass der Verfasser, der davor warnen will, eben an die Zeit des Heidenthums und der Bekehrung mit Vorliebe erinnert. Ueberdies aber ist zu bedenken, dass der Brief doch keineswegs bloss an die zu Pauli Zeit bekehrten Glieder jener Gemeinden sich wendet, und dass bei der raschen Zunahme des Christenthums in den Zeiten von Vespasian-Titus, wie von Nerva-Trajan die Mehrzahl der Gemeindeglieder stets jungbekehrte waren. Die Bezeichnung von Verfolgungen als *ξενον* (4, 12) nach der neronischen Zeit[1]) kann höchstens beweisen, dass speciell in Kleinasien die neronische Verfolgung keine Nachahmung gefunden hat; der Verfasser selbst verräth sich in jenem Satze aber im Gegentheil als sehr vertraut mit der Thatsache von Verfolgung der Christen. — Dass die judenchristliche Gemeinde noch als Substanz des neutestamentlichen Gottesvolkes angesehen werde[2]), fällt als Grund dahin mit dem Nachweis, dass die Leser des Briefs Heidenchristen waren.[3]) Die sachgemässe Mahnung an die jüngeren Gemeindeglieder, den Aeltessten sich unterzuordnen (5, 5), kann bei der Stellung, die die Aeltesten einnehmen (5, 1—4), doch nicht für unentwickelte Gemeindezustände beweisend sein.[4])

So müssen wir denn in der nachneronischen Zeit eine Zeitlage suchen, auf welche der Brief passt. Unter Vespasian und Titus (69—81) redet keiner von den alten Kirchenhistorikern von Christenverfolgungen, so dass, bei der bekannten Neigung der christlichen Väter, die alte Kirche mit möglichster Märtyrerglorie zu zieren, nur anzunehmen bleibt, dass nach Nero die Gemeinden wieder in die frühere Vergessenheit zurückfielen, jedenfalls unbehelligt von förmlichen Verfolgungen blieben.[5]) Anders steht es mit der Zeit Domitians. Da jedoch diejenigen Gelehrten, welche

1) Grimm, S. 673. 2) Weiss, g. Lehrb. 156. 3) S. später.
4) Weiss, a. a. O. 344ff. 5) Aubé, p. 130—144.

auch von der neronischen Zeit absehen zu müssen glauben, den Brief grösstentheils[1]) in die Zeit Trajans verlegen, so möge zuerst geprüft werden, ob Gründe vorhanden sind, welche uns an die Zeit Trajans binden.

Es sind hauptsächlich zwei Gründe, die für diese Datirung des Briefes aufgeführt werden. Zuerst, dass gerichtliche Verhandlungen gegen die Christen wie sie in unserem Brief, vorausgesetzt werden, zum ersten Male in dem Briefe des Plinius an Trajan erwähnt werden. Aber, wenn Plinius es für nöthig hielt, sein Rathserholen beim Kaiser damit zu erklären und gleichsam zu entschuldigen, dass er noch nie gerichtlichen Verhandlungen gegen Christen angewohnt habe[2]), so setzt dies ja im Gegentheil voraus, dass solche schon vor seiner Zeit da und dort stattgefunden haben[3]); in Bithynien fand er diese herkömmlich; denn sonst müsste er doch zuerst anfragen, ob überhaupt Processe gegen die Christen aufgenommen werden sollen, während er nur über das Strafverfahren bei den Processen Weisung erbittet. Wie lange vorher solche Processe schon üblich waren, darüber fehlt uns jede Nachricht. Wir müssen wohl annehmen, dass alle obrigkeitlichen Einschreitungen gegen Christen seit Nero's Zeit in der Form von Processen geschahen; und dass solche von eifrigen Statthaltern, welche argwöhnischen, vor Aufruhr sich fürchtenden Kaisern recht zu Gefallen handeln wollten, immer wieder angestrengt wurden, seit einmal im römischen Palast die Existenz der christlichen Genossenschaften bekannt und das Misstrauen auf sie geworfen worden war. Wenn selbst ein Nero, wie Tacitus deutlich sagt[4]), gerichtlich die Christen verurtheilen liess, so wurde der gerichtliche Weg, abgesehen von Volksaufläufen, auf die aber nichts in unserem Briefe hinweist, gewiss auch später gewählt, um

---

1) Schwegler, Baur, Pfleiderer, Holtzmann, Mangold.

2) „*cognitionibus de Christianis interfui nunquam.*“

3) Aubé, 169 macht wahrscheinlich, dass unter Trajans bisherigem Regiment solche Untersuchungen noch nicht stattgefunden, weil der Kaiser sich sonst in seiner Antwort gewiss darauf beziehen würde; dass sie also zu denken sind in der Zeit von Domitian.

4) Vgl. Weizsäcker, J. f. d. Th. 76. S. 273.

die Christen zu verfolgen.[1]) — Der andere Grund, der für Trajan's Zeit entscheiden soll, ist die Berührung von 4, 16 *πασχειν ως Χριστιανος* mit der Frage des Plinius, ob schon *Christiani nomen ipsum flagitiis carens* strafwürdig sei.[2]) Aber diese Berührung ist näher betrachtet rein in der Sache begründet: so oft Christen verfolgt wurden, wurden sie in den Augen der Christen „*ὡς Χριστιανοι*" verfolgt; weil sie zunächst in ihrer Eigenschaft als Christen vor Gericht gefordert und die Verbrechen, die man ihnen dann Schuld gab, nicht begangen waren. Der Briefsteller mahnt also die Leser nur, sie möchten Sorge tragen, dass nie einer *πασχετω* als wirklicher Verbrecher, als schuldig des Verbrechens, dessen man ihn zieh; dazu kann er sie ja doch vernünftiger Weise nicht ermahnen, dass sie nicht als Verbrecher möchten verurtheilt werden; denn das lag so wenig in ihrer Macht, als zur Zeit Nero's, wo sie auch als Brandstifter verurtheilt wurden, obgleich „*haud proinde incrimine incendii quam odio humani generis convicti.*" Die Stelle unseres Briefes setzt also keineswegs schon die juristische Trennung der Schuldmomente — Handlungen und Namen — von Seiten der Richter voraus, auf die den Plinius seine juristische Feinheit führte; sondern sie redet nur von dem faktischen, im Gewissen der Christen vorhandenen, nicht aber von dem formalen, vom Richter in seinem Erkenntniss statuirten Untergrund der Verfolgungen. Schon die Verfolgung unter Nero traf ja nach des Tacitus Zugeständniss die Christen nicht als Brandstifter, sondern als Christen, wegen des als Charakter ihres religiösen Denkens vermeintlich festgestellten *odium generis humani.*[3])

Ist somit ein zwingender Grund, bei den in unserem Brief vorausgesetzten Verfolgungen gerade und nur an die-

---

1) Mit Recht weist Grimm (St. u. Kr. 72. S. 671) auch auf die Einkerkerungen und Enthauptungen hin, von denen Apok. 2, 10; 20, 4 geredet wird, als ohne gerichtliche Untersuchungen kaum denkbar.

2) Schwegler meinte geradezu, der Verfasser des ersten Petrusbriefes habe diese Verhandlungen zwischen Plinius und Trajan gelesen!

3) Vgl. Weizsäcker, J. f. d. Th. 76. S. 273.

jenigen unter Trajan zu denken, nicht vorhanden, so bleibt, da unter Nerva jede Verfolgung aufgehoben war[1]), als mögliches Datum des Briefes neben der Zeit Trajans diejenige von Domitian zu erwägen. Dass Domitian zu den Christenverfolgenden Kaisern gehört hat, darüber ist kein Zweifel. Denn ohne geschichtliche Grundlage konnte sich seit Tertullian, ja seit Melito von Sardes und Hegesippus[2]) nicht die Tradition verbreiten, dass Nero und Domitian die Christen verfolgt haben. Wenn uns trotzdem aus der zeitgenössischen Literatur gar keine sicheren Daten dafür geboten werden, so kann dies nur die Lückenhaftigkeit unserer Quellen in diesem Punkte erweisen und uns zur Warnung davor dienen, unsere Vorstellungen von der Verfolgung durch das Wenige bestimmen und begrenzen zu lassen, was wir aus jenen an Detail mit einiger Wahrscheinlichkeit heraus kombiniren können. Nur so viel scheint zu erkennen, dass in Rom selbst — aber mit Rom allein beschäftigen sich eben alle unsere Quellen — erst gegen das Ende seiner Regierung, also im Jahre 95 und 96, unter direkter Einwirkung des Kaisers Verfolgungen eintraten. Aber was erfahren wir hierdurch über die Provinzen? über die Verfolgungen, mit denen sich kaiserliche Räthe und Beamte verdient machen wollten, auch wenn der Kaiser selbst dazu nicht die ausdrücklichen Befehle gab? „*Les courtisans appelaient mauvais esprit et hostilité systématique ce qui . . . se nomme conscience et noble fierté.*“ „*Domitien était un prince défient, irritable, servi par une armée de délateurs ingénieux à trouver matière à des accusations.*“ „*Toute vertu devint suspecte, qui ne savait pas plier.*“[3]) Geben uns diese Züge nicht alle Momente an die Hand, aus denen eine Verfolgung der Christen sich förmlich konstruiren lässt? Wenn der Kaiser in Rom schon im dritten und vierten Jahre seiner Regierung begann, Personen, die ihm irgendwie verdächtig waren, aus dem Wege räumen zu lassen, meist durch regelrechte gerichtliche Processe, wenn er bald darauf die Philosophen-

1) Aubé, p. 196. 2) Euseb., H. E. IV, 26; III, 19 f.
3) Aubé, 148. 158. 149.

schulen schliessen, die selbständigen Denker verbannen, selbst die Zusammenkünfte mit familiärem Charakter überwachen liess, musste dies nicht auf die Verwaltungsart der Provinzialbeamten bestimmend einwirken? Wenn er im Jahre 89 Astrologen und Chaldäer vertreiben, später solche, die in jüdische Sitten sich verirrt hatten, verurtheilen[1]) und an ihnen Erpressungen verüben[2]) liess, so mussten diese Anordnungen, in den Provinzen natürlich nachgeahmt, nothwendig auch die Christen treffen, ob sie nun speciell gegen sie gerichtet waren oder nicht. Gerade, wenn das Letztere der Fall war, erklärt es sich so gut, dass der Verfasser des ersten Petrusbriefes zum Gehorsam gegen die Obrigkeit auffordert und ihr Einschreiten auf Unkenntniss zurückführt (2, 13 ff.). Bei den Verhältnissen wie wir sie uns nach dem Gesagten unter Domitian's Regierung denken mussten, ist ferner begreiflich, dass der Verfasser des Briefes nicht von besonderen Leiden redet, die ihn und seine Gemeinde in Rom treffen, sondern nur allgemein davon, dass die gleichen Leiden alle Brüder in der Welt durchzumachen haben. Endlich erklärt sich bei dem unter Domitian herrschenden Delatorensystem und bei der polizeilichen Ueberwachung aller literarischen Produkte[3]) der Mysterienname Babylon, den unser Brief benutzt, vielleicht sogar der Gedanke, den Brief unter dem Namen eines Gestorbenen ausgehen zu lassen. So lässt sich unser Brief sehr wohl in der Zeit Domitians, wollen wir es bestimmter begrenzen, in den letzten Regierungsjahren desselben, also 93—96 geschrieben denken. Da bei der ungeregelten Art des Vorgehens gegen die Christen niemand absehen konnte, wie sehr sich dies noch steigern und wie weite

1) Dio Cassius: *ες τα των Ιουδαιων εθη εξοκελλοντες κατεδικασθησαν.*

2) Sueton, Domitian: „*qui improfessi Judaicam viverent vitam vel qui dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent.*“ Ob hiermit Christen gemeint sind (Gieseler, Imhof, Hilgenfeld, Harnack, Hausrath) oder nicht (Wieseler; Aubé wenigstens zweifelnd), jedenfalls konnten sie mit unter jene Kategorien eingeschlossen werden.

3) Aubé: *Les lettres étaient sous la haute surveillance d'une police ombrageuse.*

Dimensionen es noch annehmen werde, begreifen sich die hypothetischen Ausdrücke, mit denen 1, 6; 3, 17 der Leiden gedacht ist; und da nicht bloss Christen durch die wohldienerischen Beamten des argwöhnischen Kaisers verfolgt wurden, begreift sich der Gedanke von 4, 17 f. doppelt leicht, wo die Leiden der Christen mit solchen der Ungläubigen zusammengestellt werden.

Ganz ähnlich, wie die Zeitfrage, scheint auch diejenige nach dem Abfassungsort durch die gegenseitige Kritik der Apologeten spruchreif: Weiss, Grimm, J. P. Lange, Mangold, Schenkel u. a. verstehen das als solcher in 5, 13 genannte Babylon von der alten Euphratstadt. Grimm[1]) macht hierfür geltend, dass Petrus „sich dieser Ortsbezeichnung für Rom nicht hätte bedienen können, ohne sich bei dem bei weitem grössten Theile seiner Leser dem Missverständnisse auszusetzen." Hilgenfeld's Erwiederung, dass die Zerstörung Babylons Juden und Heiden bekannt war[2]), kann diesen Grund nicht entkräften, da die Zerstörung keinenfalls eine vollständige, vielmehr Babylon bewohnt war. Auch Hofmann's Hypothese, Petrus habe auf seiner Reise jene Gemeinden besucht, so dass sie wussten, der Apostel gehe nach Rom, widerspricht dem Briefe, der deutlich zeigt, dass Briefsteller und -empfänger einander persönlich nicht kannten. Dagegen betont Hofmann mit Recht, dass es rein unerfindlich wäre, was Petrus in Babylon „dazu bewegen konnte, an die räumlich weit entfernte und ihm persönlich fremde Christenheit eines so umfassenden und andererseits so bestimmt abgegrenzten Gebietes ohne ersichtlichen Anlass (nämlich zu dieser Abgrenzung, denn zum Schreiben selbst bot ja der Leidenszustand genügenden Anlass) zu schreiben." Für Babylon als Ausgangspunkt des Briefes hat Grimm[3]) ferner den Grund Wieseler's[4]) erneuert, dass die Provinzen von Osten nach Westen aufgezeichnet seien. Hofmann nennt dies eine „seltsame Behauptung", da der

---

1) St. u. Kr. 73. S. 693. 2) Z. f. w. Th. 73. S. 487 f.
3) St. u. Kr. 73. S. 693. 4) Chronologie 558.

Weg von Babylon nach Kleinasien nicht in den Nordosten Kleinasiens führte, sondern in den Süden und die nördlichen Distrikte vom Meere aus besucht wurden. Wenn Schenkel[1]) (ähnlich Grimm) ferner behauptet, „die allegorische Umdeutung sei um so willkürlicher, als die Schreibart des Briefes von Allegorien sich gänzlich fern hält," so ist es ja im Gegentheil gerade eine Eigenthümlichkeit des Briefes, dass er eine ganze Reihe alttestamentlich-jüdischer Begriffe allegorisch auf das Christenthum überträgt. Gegen Babylon aber spricht nicht nur die oben angeführte Unmotivirtheit, dass Petrus, wenn ihn die neronische Verfolgung von Babylon aus zum Schreiben veranlasste, gerade jene Provinzen sich herauswählte, sondern auch die Unbegreiflichkeit, wie er dort schon alle Paulusbriefe hätte zur Verfügung haben können[2]), und endlich mit der grössten Sicherheit das völlige Schweigen jeder Spur von einer Tradition, die den Petrus nach Babylon versetzte, wie der Umstand, dass im Briefe selbst ausser dem Namen nichts auf jenen fernen Ort hinweist, über dessen Christengemeinde Petrus den Lesern gewiss irgend etwas Näheres mitgetheilt hätte, da nicht anzunehmen ist, dass sie ihnen durch sonstige Berührungen oder Nachrichten schon bekannt war.

Ist so die eigentliche Fassung von Babylon von einer Menge unlösbarer Bedenken gedrückt, so bleibt nur Rom übrig. Nach Rom versetzt die älteste Sage den Apostel, wie den Marcus (2. Tim. 4, 11. Papius bei Euseb., H. E. III, 39, 15); und im vollen Einklang mit derselben stände dann unser Brief. Mit der allegorischen Bezeichnung der Stadt stimmt vortrefflich der alttestamentlich-allegorische Ton, den der Verfasser überhaupt liebt (διασπορα 1, 1, cf. 2, 9 und sonst). „Was alttestamentlicher Weise das euphratische Babylon für die den Gegensatz gegen das heilige Land bildende Welt des Völkerthums war, das war neutestamentlicher Weise für die irdische Welt überhaupt die Stadt, welche sich selbst für den beherrschenden Mittelpunkt derselben achtete." Diese allegorische Bezeichnung von Rom

1) Christusbild, 46. 2) Vgl. später.

ist seit der Apokalypse in christlichen und jüdischen Kreisen nachweisbar, aber allerdings nicht früher; und Weiss hat wohl recht, wenn er die Deutung von Rom nur möglich findet, „wenn der Brief nach der neronischen Verfolgung geschrieben wäre." Schief freilich ist der Versuch Hofmann's, die Entstehung der Allegorie bei Petrus zu erklären: „Wenn Petrus in Rom schrieb, dann lag ihm der Gedanke nahe, seine Leser mit dem Ausdrucke zu bezeichnen, mit welchem das jüdische Volk seine ausserhalb des heiligen Landes lebenden Angehörigen bezeichnete. Dann lag ihm aber auch nahe, Rom mit den Namen der Stadt zu benennen, welche für die Welt der jüdischen Fremdlingschaft das gewesen war, was jetzt Rom für die Welt der christlichen war." Da müsste Petrus zuerst Rom parallelisirt haben mit dem Mittelpunkt des jüdischen Staats (daher „*διασπορα*") und dann mit dem Mittelpunkt der zerstreuten Israeliten (daher „*Βαβυλων*"); ein solches Schwanken der Auffassung Roms förmlich in's Gegentheil ist doch nicht vorstellbar! Der Ausdruck Babylon muss im Sinne der christlichen und der jüdischen Apokalypse vom Jahre 69 und 97 und der sibyllinischen Orakel vom Jahr 76 (Orac. S. V, 153) verstanden werden von Rom als dem Hauptgegner des Volkes Gottes. Dann allerdings ist er nur begreiflich in der Zeit nach dem neronischen Wüthen, am begreiflichsten in der Zeit nach der Apokalypse Johannis. Aber unrichtig ist es, wie die angeführten Apokalypsen zeigen, wenn Grimm meint, die allegorische Auslegung führe nothwendig in Trajan's Zeit, weil dann, wie er meint, „in den 36 Jahren durch die Apokalypse diese Bezeichnung Roms unter den Christen hätte in Umlauf gekommen sein können, obschon Letzteres sich durchaus nicht beweisen lässt."

Auch die dritte Frage, die unter die Rubrik der äusseren Abfassungsverhältnisse gehört, die Adresse des Briefes ist heute völlig spruchreif. Mit Ausnahme von Weiss stimmen sämmtliche Gelehrte darin überein, dass die in 1, 1 geographisch bestimmten Gemeinden heidenchristlichen Charakter hatten. Die Gründe, die Weiss (St. u. Kr. 65, S. 621—31)

für seine Hypothese judenchristlicher Gemeinden zusammenstellte, haben Grimm (St. u, Kr. 72. S. 658 ff.), van Rhijn (*de jongsk bezwaren tegen de echtheld van den eersten Brief van Petrus.* 75. S. 27—36), Huther (1. Petr. 77. S. 27 f.) Hofmann (Komm.) widerlegt. Auch die Weiss'schen „Randglossen" zu Grimm's Aufsatz (St. u. Kr. 73. S. 539 ff.) können seine Position nicht retten. Denn „Finsterniss" (2, 9) ist überall Bezeichnung des Zustands der Heidenvölker und nicht der Juden; „*αγνοια*" in ethischen Dingen 1, 14)[1]) als Sündenursache bei Juden aufzustellen, ist für einen an den Offenbarungscharakter des alten Testaments glaubenden Schriftsteller unmöglich; „*ως προβατα πλανωμενοι*" (2, 25) ist wiederum kein Ausdruck für die Juden, zumal für diejenigen, welche jetzt Christen geworden sind, also früher zum „ächten Israel" gehört haben; ebensowenig konnte ohne Weiteres vom vorchristlichen Judenvolk gesagt werden *οι ποτε ου λαος, νυν δε λαος θεου*, doppelt nicht, wenn dieses *ποτε ου λαος* jetzt erst alle die Ehrenprädikate erhält, die doch dem alttestamentlichen Volke seit Mose zuerkannt waren (2, 10. 9). Das *βουλημα των εθνων*, das lauter Laster, die in den paulinischen Sündenregistern als specifisch heidnische erscheinen, hervorbringt, (4, 3) ist das den Lesern vor ihrer Bekehrung natürliche *βουλημα* gewesen; wäre es gedacht im Gegensatz zu einem *βουλημα του λαου του θεου*, das eigentlich den Lesern hätte natürlich sein sollen und das sie vertauscht haben mit dem *β. των εθνων*, so müsste *τῶν ἐθνων* deutlich pointirt sein. Ueberdies kann ein Petrus unmöglich behaupten, dass die Juden — und zwar die besseren unter ihnen, denn diese gewiss sind Christen geworden — vor ihrem Christwerden das *βουλημα των εθνων* erfüllt haben. Petrus wäre ein Vorgänger Marcion's gewesen, wenn er alle diese Urtheile über die Juden gefällt hätte. — Wenn aber endlich die starke Benutzung des alten Testaments zeigen soll, dass der Verfasser sich judenchristliche Leser denke, so ist der Beweis an sich schief, weil er

1) Nur Christus gegenüber wird den Juden *αγνοια* vorgeworfen 1. Kor. 2, 8; 2. Kor. 3, 14; Röm. 10, 3; Apg. 3, 17.

von dem Verfasser auf die Leser schliesst, und in sofern jedenfalls zu rasch, als er im höchsten Falle Bekanntschaft der Leser mit dem alten Testament, nicht aber jüdisches Blut derselben beweist. Eine solche Bekanntschaft aber setzt Paulus schon zu seiner Zeit in Galatien, in Korinth und Rom auch voraus; sie kann also in späterer Zeit in den christlichen Gemeinden unter den Heiden ebenso vorausgesetzt werden. Endlich aber ist die von Weiss „ersonnene Hypothese"[1]) judenchristlicher Gemeindegründungen in jenen Gegenden vor Pauli Zeit mit den geschichtlich bekannten Thatsachen unvereinbar. Denn ihre Ignorirung in Apostelgeschichte und Paulusbriefen wäre unmöglich, die spätere paulinische Mission in den gleichen Gegenden mit Pauli Missionsgrundsätzen unvereinbar. Weiss weiss zwar einen Ausweg: Im prokonsularischen Asien, meint er, könnte der Christenglaube ja in der Provinz Anhang gefunden haben, ohne dass die Hauptstadt Ephesus davon berührt worden — als ob nicht die Gemeinden überall zuerst in der Stadt und von dort aus erst in der Landschaft gegründet worden wären. In Galatien aber habe den Paulus seine Krankheit gezwungen, seinen Missionsgrundsatz zu übertreten; die rasche Entstehung judaistischer Wirren nach Pauli Weggang erkläre sich dann aus dem Vorhandensein judenchristlicher Gemeinden — als ob die Verführer irgendwie im Galaterbrief als vorher vorhandene, auf ihr höheres Alter sich stützende Judenchristen gezeichnet wären, und nicht vielmehr als fremde Eindringlinge, welche die Gemeinde ebenso überrumpelt hatten, wie ihr Kommen den Apostel überraschte. — Schliesst somit die Geschichte die Existenz von judenchristlichen Gemeinden in jenen Provinzen, der Brief den judenchristlichen Charakter der Adressaten aus, so muss die Adresse *παρεπιδημοις διασπορας* bildlich verstanden werden.[2]) Weiss nennt es „augenfällige Willkür,

1) So nennt er es selbst: St. u. Kr. 65. S. 631.

2) Blom, theol. Tijdschr. 76 (S. 166—172) versucht die Unmöglichkeit nachzuweisen, die Adresse uneigentlich zu verstehen und glaubt, da er auch die Leser nach dem ganzen Inhalt des Briefes für Heidenchristen erklärt, der pseudonyme Verfasser habe es dem Petrus schuldig zu sein geglaubt, auch eine judenchristliche Adresse zu bilden.

wenn man einen ethnographischen *terminus technicus*, zumal wo er, wie hier, mit Ländernamen verbunden erscheint, ohne Weiteres in eine ganz allgemeine bildliche Vorstellung umsetzt"; aber ist, was fest steht, *παρεπιδημοι*, ein socialer *terminus technicus*, bildlich zu fassen, so ist es nicht Willkür, sondern naheliegend, vorauszusetzen, dass der verbundene sonst als ethnographischer *terminus technicus* gebrauchte Ausdruck auch bildlich zu fassen sei. Welch ein Jerusalemsjude wäre auch Petrus geblieben, wenn er noch die Christen unter dem Gesichtspunkt ihrer lokalen Trennung vom Tempel betrachtet und betitelt hätte! Der Einwand, dass man durch bildliche Fassung von *διασπορα* „keinen wesentlich anderen Gedanken gewinnt, als den anerkanntermaassen in *παρεπιδημοι* liegenden", trifft nur eine bestimmte Erklärung des Ausdrucks *διασπορα*, die allerdings z. B. Steiger, Mayerhoff, Schott, Holtzmann, Hofmann, Schenkel vertreten, nämlich die Erklärung von der Zerstreutheit der Christen gegenüber dem himmlischen Einheits- und Mittelpunkt. Diese Bezeichnung zur himmlischen Heimath liegt aber in *παρεπιδημοι*; hinter *διασπορα* dagegen birgt sich der Gedanke einer einheitlichen Organisation auf Erden. Dabei kann es dem Verfasser noch ganz fern gelegen haben, an einen Einheitspunkt zu denken; so wenig als man bei Nennung der *διασπορα* immer alsbald an Jerusalem dachte. Er drückte mit *διασπορα* nur den Begriff der Zerstreutheit aus gegenüber dem Bewusstsein der inneren Zusammengehörigkeit, indem er auch für diesen Zustand der Christen nach seiner Gewohnheit eine alttestamentliche Parallele zum Typus benutzte. Wir erkennen in dem Ausdruck das Zeugnisss davon, dass in dem Verfasser die auch vom Epheserbrief so nachdrücklich verkündigte Idee der geistigen Einheit der Christengemeinden schon das Gefühl, dass der gegenwärtige Zustand der Zersplitterung und Zerstreutheit anormal sei, und den Wunsch nach einheitlichen Zusammenschluss geweckt hat.

Ist aber der Brief an heidenchristliche Gemeinden gerichtet, so kann er nur nach der paulinischen Missionsthätigkeit in Kleinasien, also an paulinische Gemeinden geschrieben

sein. Es trifft dieses aus dem Charakter der Briefempfänger gewonnene Resultat ungesucht und selbständig zusammen mit der früher aus den in dem Briefe durchschimmernden Zeitverhältnissen und anderen charakteristischen Momenten des Briefes gewonnenen Gewissheit, dass der Brief nicht in die vorneronische Zeit fallen kann. Was Weiss veranlasst, diesen von allen anderen Gelehrten anerkannten Resultaten durch kühne und ganz unhaltbare Hypothesen auszuweichen, ist nur der Umstand, dass er klarer, als viele der letzteren, erkannte, dass jene Resultate die Möglichkeit ausschliessen, dass der Brief von Petrus verfasst sei. Denn der Petrus von Gal. 2, 9 kann zu Pauli Lebzeiten nicht an paulinische Gemeinden geschrieben haben, ohne wortbrüchig zu sein, nach Pauli Tod, da der Apostel nicht erwähnt ist, nicht, ohne den Vorwurf der Impietät auf sich zu laden. Hier gilt es, entweder die Autorschaft oder den Charakter des Apostels Petrus zu opfern. — Eine unbefangene Betrachtung der literarischen und dogmatischen Verhältnisse des Briefes wird auf ganz selbständigem Wege zu denselben Resultaten führen, welche aus den äusseren Abfassungsverhältnissen sich uns ergaben. —

2. Literarische und dogmatische Stellung des Briefes.

Durch die gründlichsten Untersuchungen ist von Seufert (Z. f. w. Th. 74. S. 360—88) und Hofmann (Komm. 75. S. 207 ff.) die Abhängigkeit unseres Briefes vom Römerbrief, und von Holtzmann (Kritik d. Eph. und Kolosserbr. 72. S. 259—66) und Hofmann (ib. 205 ff.) diejenige vom Epheserbrief nachgewiesen. Unter allen Gelehrten hält nur Weiss und Brückner an der Originalität des kleinen Petrusbriefes und der Abhängigkeit des grossen Paulus fest, während Ewald (Sieben Sendschr. S. 7. 156 f.), Hilgenfeld (Z. f. w. Th. 73. S. 494 ff.), Pfleiderer (Paulusbr. S. 434) noch an die Abhängigkeit des Epheserbriefs glauben. Aber Huther (Meyers Komm. 77. S. 23) weist dieser Auffassung des Verhältnisses gegenüber mit Recht darauf hin, dass die Eigenthümlichkeit des Epheserbriefs, die ihn von

den Paulusbriefen unterscheidet, mit dem Petrusbriefe nichts gemein habe und Koster (de Echtheid van Col. etc. 77. S. 196—217) hat die Abhängigkeit des Petrusbriefs von neuem ins Einzelne nachgewiesen. Mit Recht aber haben schon Mayerhoff (Einl. in die petr. Schr. 35. S. 106 f.) und Brückner (De Wette's Comm. 3. Aufl. 65. S. 16) darauf hingewiesen, dass Petrus, wenn er überhaupt von Paulus abhängig sei, eine ganze Sammlung von Paulusbriefen, in der auch die späteren nicht fehlten, gekannt haben müsste; und Holtzmann (Schenkels Bibell. IV, S. 496) hat reiche Parallelen zu den Briefen an die Thessalonicher, Korinther, Galater, Kolosser, Philipper zusammengestellt, denen u. a. noch Phil. 4, 7 (*φρουρεισθαι*, wie 1. P. 1, 5), 1, 11 (*εις επαινον και δοξαν*, wie 1. P. 1, 7) Kol. 1, 22 (*εν τῳ σωματι αυτου* wie 1. P. 2, 24) beizufügen wären. — In dieser Anlehnung an Paulus vermuthen Schott und Hofmann die bewusste Absicht des Petrus, seine Uebereinstimmung und Anerkennung gegenüber der Lehre des Heidenapostels zu bezeugen. Aber — wenn die Leser einmal, was damit doch vorausgesetzt ist, Uneinigkeit zwischen beiden Aposteln voraussetzten, konnte Petrus hoffen, durch Anlehnungen an Ausdrücke in Paulusbriefen, die in so früher Zeit den Lesern wohl grösstentheils nicht bekannt waren, jenes Vorurtheil zu zerstreuen? Ueberdies wäre doch nicht nur der Klugheit, sondern auch der Entschiedenheit und Freimüthigkeit eines Petrus in jenem Falle nur das Eine zuzutrauen, dass er sich offen zum Evangelium des Paulus bekannt und die Gemeinden, wenn dies nöthig war, etwa in der Art des Epheserbriefs zur Einigkeit und zum Frieden ermahnt hätte.[1]) Wenn aber Seufert gar in den Veränderungen der benutzten Paulusstellen theils conciliatorische Klugheit, theils den Zweck, seine Abhängigkeit zu verbergen, vermuthet, so ist hiervon auch keine Spur zu entdecken. „Die Berührung mit Paulus

---

1) Weiss (St. u. Kr. 65. S. 649) weist ausserdem mit Recht darauf hin, dass „es sich in den nachweisbaren Parallelen fast nirgends um lehrhafte Aussprüche, sondern lediglich um Worte apostolischer Ermahnung handelt."

trägt nichts weniger, als das Gepräge des Beabsichtigten; kein paulinischer Spruch wird unvermittelt und unverändert herübergenommen, vielmehr macht der Brief den Eindruck einer durchaus „freien Komposition, geschrieben von einem Verfasser, der paulinische Gedanken, Worte und Wendungen in sein Eigenthum verwandelt hatte und in denselben sprach, ohne dass er sich bewusst war, er bediene sich fremden Eigenthums.“ (Eichhorn, Einl. ins N. T. III, 614).“ Diese auf Eichhorn gestützten Worte Grimm's treffen völlig das Richtige; und wir machen seine weitere Zeichnung zur unseren: „Ich vermag mir den Verfasser nur als einen Mann vorzustellen, der in liebender Hingabe in des Paulus Denk- und Sprechweise, sei es durch persönlichen Verkehr mit ihm sei es durch Lektüre seiner Briefe sich eingelebt hat, dessen Gedanken und Ausdrücke unwillkürlich sich aneignet und sie völlig frei, wo nicht gar unbewusst reproducirt.“ (St. u. Kr. 72. S. 683 f.)[1])

Steht dies fest, so bleibt hinwiederum Weiss im Recht, wenn er (St. u. Kr. 65. S. 649 f.) nachweist, dass Petrus den Brief kurz vor seinem Tode in Rom unmöglich mehr habe schreiben können; und man wird allerdings von der Anerkennung der Abhängigkeit unseres Briefes, wie Weiss sich ganz klar bewusst ist „nothwendig noch einen Schritt weiter gedrängt, nämlich zuzugestehen, dass ein Schriftstück, dessen ganze Eigenthümlichkeit mit der Vorstellung, welche wir uns von der Eigenthümlichkeit und geschichtlichen Stellung des Apostels Petrus machen müssen, so wenig harmonirt, sich leichter erklärt, wenn man es mit der Tübinger Schule für ein pseudonymes Produkt hält.“ Denn nicht nur ist es fast undenkbar, dass in jener frühen Zeit Petrus schon Gelegenheit gehabt hatte, alle paulinischen Gelegenheitsschreiben an die verschiedensten Gemeinden kennen zu lernen und sich geistig anzueignen (unter ihnen sogar den ohne Zweifel unächten Epheserbrief); sondern es ist völlig unmöglich, dass Petrus die sein eigenstes Wesen bildende Originalität — bei aller Empfänglichkeit für Beeinflussung in Stimmung

1) Ebenso Huther.

und Sitte[1]) — ganz verleugnet und die seinen persönlichen Vorzug bildende Schülerschaft Jesu ganz hintenangesesetzt habe, um sich als Schüler des Paulus zu bekennen.

Während nämlich der Brief auf Schritt und Tritt sich an Paulus anlehnt, zeigt er nur wenige Berührung mit der Evangeliumliteratur. „Unter den Stellen, welche des Verfassers Ohrenzeugenschaft bemerklich machen sollen, ist keine einzige, die eine mittelbare oder unmittelbare Bekanntschaft mit Aussprüchen Jesu nothwendig oder sicher zur Voraussetzung hat,“ sagt Hofmann, und „nur möglich“ findet er es, dass dem Apostel bei 2, 12 Mth. 5, 16 vorschwebte. Fügen wir aber auch noch 1. P. 3, 14; 4, 14 und Mth. 5, 10. 1. P. 4, 13 und Mth. 5, 12; 1. P. 2, 12; 3, 16 und Mth. 5, 16; 1. P. 5, 6 und Mth. 23, 12 bei[2]), so sind dies für einen Petrus nicht nennenswerthe Berührungen. Dagegen fehlen völlig die synoptischen Grundbegriffe: Reich Gottes, Sohn Gottes; der Name Jesus findet sich nur einmal für sich allein, der Name Davidssohn (cf. sogar Paulus) gar nicht; die Erwähnung der irdischen Erscheinung Jesu beschränkt sich auf dessen Tod; auf das Gesetz wird nirgends reflektirt. Der Glaube, nicht als Gottvertrauen wie bei den Synoptikern, sondern als Verlass auf das Erlösungswerk in Christus bildet das Wesen des Christenthums; *καλειν* bedeutet nicht mehr „einladen“ ohne Rücksicht auf den Erfolg, sondern „berufen“ im Sinne von „erwählen“. Das Ziel ist nicht *ζωη αιωνιος* genannt, sondern *δοξα* (5, 1. 4. 10). Fast

1) Weiss hebt treffend hervor, wie unrichtig die psychologische Konstruirung der Möglichkeit, dass Petrus sich an Paulus angeschlossen, aus dem für Einflüsse empfänglichen Naturell des Petrus sei: „dass die Berufung der Neueren (nämlich zur Erklärung der Abhängigkeit) auf die Anlehnung des Petrus an das A. T. und die Worte Christi ganz verschiedenartige Dinge vermischt, liegt am Tage; dass die Berufung auf die receptive Natur des Petrus momentane Bestimmbarkeit, wie sie allerdings seiner natürlichen Raschheit und Lebhaftigkeit entsprach mit etwas ganz anderem verwechselt, ebenso.“

2) Die übrigen von Reuss angeführten „Reminiscenzen“ (1. 22; 2, 2. 20. 25. 17; 4, 15 ff.; 5, 7) sind als solche nicht zu erkennen; und 3, 9 erklärt sich aus Röm. 12, 14. 17 viel unmittelbarer als aus Lc. 6, 28 (Weiss, petr. L. 70 f.).



noch auffallender ist es, wenn ein Augenzeuge Jesu, wo er auf die irdische Erscheinung Jesu hinweist (2, 21 f.), weder eigene Eindrücke noch Evangelienberichte verwendet, sondern Jes. 53.[1]) Unwidersprechlich zeugen diese Beobachtungen gegen die Möglichkeit, dass unser Brief von Petrus herrührt, der doch seine Hauptbedeutung darin erkennen musste, dass er von Jesu Leben zu erzählen wusste, der sich doch gewiss enge an Jesu Lehren, enger als an irgend eines Christen Predigt anschloss und der der entstehenden Evangelienliteratur nahe gestanden haben muss.[2]) —

Mit dem einzigen Erzeugniss des palästinensischen, urapostolischen Christenthums, mit der Apokalypse zeigt unser Brief nur geringe Berührungspunkte: die Bezeichnung der Christen als *δουλοι θεου* (1. P. 2, 16; Apok. 1, 1 und häufig), als Priester (1. P. 2, 9; Apok. 1, 6) und Roms als Babylon (1. P. 5, 13; Apok. 14—18), endlich die Doxologie (1. P. 4, 11; Apok. 1, 6) ist alles, was beide Schriften gemein haben. Wenn sich hieraus auch mit Wahrscheinlichkeit auf eine Bekanntschaft des einen Schriftstellers mit dem Werke des andern schliessen lässt, so zeigt eine nähere Untersuchung alsbald, dass die dogmatischen Anschauungen beider weit auseinanderliegen und von einer Verwandtschaft trotz der Bekanntschaft jedenfalls nicht die Rede sein kann. Die Apokalypse liebt den Namen Jesus, während in der einzigen Stelle, wo sie *Χριστος* verwendet (20, 4. 6), „noch der Appellativsinn des Namens anklingt," (Weiss); Petrus gebraucht die paulinischen Formeln *Χριστος* und *Ιησους Χριστος*. Die Apokalypse schaut ihren *Ιησους* gern in seinen menschlichen Beziehungen (vgl. z. B. 5, 5; 22, 16); dem Petrus ist *Χριστος*

1) Schenkel, Christusbild S. 49 sagt dagegen: „Auch fehlt es im Briefe nicht an Merkmalen eines vormaligen innigen und persönlichen Verhältnisses zu Jesu. 1, 8; 2, 21 f.; 3, 18"! Hofmann erkennt in 5, 8 eine Erinnerung an Fusswaschung und Gethsemane.

2) Was wollen dem gegenüber psychologische Konstruktionen bedeuten, wie sie Weiss vom Hoffnungston des Briefes aus, worin er die Züge des Petrus in den Evangelien, oder gar nur die muthmasslichen psychologischen Wirkungen seiner früheren Erlebnisse, Hofmann vom Mangel des Lehrgehaltes aus, worin er die praktische Richtung des Felsenjüngers erkennen will, versuchen! —

wie bei Paulus vor allem der dem Glauben vorschwebende in den Gläubigen wirkende verklärte Herr (2, 5; 3, 15; 4, 11), die irdische Bestimmtheit seiner Person tritt ganz zurück; und nur sein Tod findet Erwähnung. Der Geist ist in der Apokalypse noch ganz alttestamentlich der Geist Gottes, wie er z. B. in den Propheten wirksam ist, im Petrusbrief erscheint er als Princip, fast als Hypostase (1, 2, vgl. 1, 12; 4, 14). In der Lehre vom Werk Christi steht dem Petrusbrief neben dem Tod die Auferstehung Christi obenan als Grundlage des Glaubens (1, 3; 3, 21); in der Apokalypse findet sie keine Erwähnung. Jesus erscheint in der Apokalypse in priesterlicher Stellung, bei Petrus nicht; dort wird er stets als der künftige Weltrichter angeschaut (1, 10; 2, 12. 16. 27; 12, 5; 19, 15), bei Petrus hat Gott das Gericht in der Hand (4, 17; 5, 4; 4, 5 nach 1, 17). Seine Wiederkunft wird in der Apokalypse farbenreich geschildert; bei Petrus erfahren wir nicht mehr als die gehoffte Thatsache der *αποκαλυψις* (1, 7. 13; 4, 13), ein Ausdruck, den die Apokalypse hierfür nicht kennt, sondern der paulinisch ist (1. Kor. 1, 7). Die Gläubigen heissen in der Apokalypse mit Vorliebe *αγνοι*, bei Petrus nie; *πιστευειν* und *ελπιζειν* (wie *ελπις*), die christlichen Grundbegriffe bei Petrus (1, 5. 9. 21; 5, 9 etc.), kommen in der Apokalypse gar nicht vor (*πιστις* nur 2, 13. 19; 13, 10; 14, 12 im Sinne einer einzelnen Tugend neben anderen oder im Sinne von Glaubensbekenntniss); dagegen treten die Werke, auf die seinerseits Petrus nie reflektirt, überall als massgebend für das Heil in den Vordergrund (2, 26; 3, 2; 14, 12; 15, 4 etc.). Wie solch durchgehende Differenzen zwischen dem einzig sicheren Denkmal des urapostolischen palästinensischen Christenthums und einem Briefe des Apostels Petrus, des langjährigen Hauptes desselben, zu begreifen sind, mögen die Vertheidiger der Echtheit des Letzteren erklären. —

Um so reicher sind nun die Berührungspunkte mit dem Hebräerbrief.[1]) Man beachte die gemeinsamen Ausdrücke und Ideen, die liegen in *αντιτυπος* 1. P. 3, 21; H. 9, 24

---

1) Vgl. Holtzmann in Schenkel's Bibell. 496.

(sonst nie); *αγνοουντες και πλανωμενοι* (als Charakter der Unbekehrten) 1. P. 1, 14; 2, 15. 25; H. 5, 2; 9, 7 (sonst nie); *οικος* (als Bild der Christenheit) 1. P. 2, 5; H. 3, 6; *παρεπιδημοι* 1. P. 1, 1; 2, 11; H. 11, 13 (s. n.); *ο λογος του θεου-ζων* 1. P. 1, 23; H. 4, 12; *γενεσθαι* 1. P. 2, 3; H. 6, 5 (sonst nie in ähnlichem Sinn); *τελειως ελπιζειν* und *τετελειωμενοι* 1. P. 1, 13; H. 12, 23; *κληρονομειν την ευλογιαν* 1. P. 3, 9 H. 12, 17 (s. n.); *φιλοξενια* (als Gegenstand der Paränese) 1. P. 4, 9; H. 13, 2; *ειρηνην διωκειν* 1. P. 3, 11; H. 12, 14; *αναφερειν θυσιαν τῳ θεῳ δια Ιησου Χριστου* 1. P. 2, 5; H. 13, 15; *ο θεος καταρτισαι* (als Schlusswunsch) 1. P. 5, 10; H. 13, 21. Am meisten häufen sich aber diese Berührungen bei der Besprechung des Werkes Christi: Gemeinsam sind die Bezeichnungen seiner Erscheinung auf Erden als *φανερουσθαι* 1. P. 1, 20; H. 9, 26 (vgl. 1. Tim. 3, 16); der Zeit derselben durch *επ' εσχατου των χρονων* (*ημερων*) 1. P. 1, 20; H. 1, 1[1]); seiner selbst als *ποιμην* 1. P. 2, 25; H. 13, 20 (sonst nur Joh. 10); seines Charakters durch *αμιαντος* 1. P. 1, 4; H. 7, 26; 13, 4 (nur noch Jac. 1, 27 s. n.); des Erlösungsmittels als *σωμα Χριστου* 1. P. 2, 24; H. 10, 10 (s. n.) und als *αιμα αμωμου* 1. P. 1, 19; H. 9, 14; seines Todes als eines *απαξ* geschehenen 1. P. 3, 18; H. 7, 27; 9, 7. 26 ff.; des Zwecks desselben durch *αναφερειν αμαρτιαν* 1. P. 2, 24; H. 9, 28 (s. n.); der Wirkung desselben als *ραντισμος* 1. P. 1, 2; H. 12, 24 (s. n.) und als *λυτρωσις*, resp. *λυτρουν* 1. P. 1, 18; H. 9, 12 (sonst nur Lc. 1, 68; 2, 38; 24, 21; Tit. 2, 14). Nehmen wir nun zu diesen Berührungen noch die Fassung des Glaubens als einer *ελπις* 1. P. 1, 21; H. 11, 1 und als einer Beziehung auf das Unsichtbare 1. P. 1, 8; H. 11, 1, die Bedeutung der Hoffnung[2]), die Sitte, alttestamentliche Gestalten den Christen als Muster vorzuhalten 1. P. 3, 5 f.; H. 11, alttestamentliche Bezeichnungen auf das Christenthum zu übertragen, und

1) Weiss, petr. B. S. 80—88 hat gut gezeigt, wie diese Auffassung der ersten Erscheinung Christi im Unterschied von allen neutestamentl. Schriftstellern unseren beiden Briefen eigenthümlich ist.

2) Vgl. Weiss: „Näher noch als die paulinische steht der petrinischen Auffassung von der Bedeutung der Hoffnung der Hebräerbrief.“

Mahnungen in alttestamentliche Worte zu kleiden[1]), dann müssen wir gestehen, dass die Verwandtschaft beider Briefe eine ungewöhnlich nahe ist. Ja es scheinen die Zeitverhältnisse, die beide Briefe voraussetzen, merkwürdig verwandt: die Leser haben Verfolgungen zu leiden, die 1. P. 4, 14; H. 10, 33; 13, 13 durch *ονειδιζεσθαι* charakterisirt werden, und die den Eindruck vom Anfang der Endkatastrophe machen (1. P. 4, 7. 17 ff.; H. 10, 37), obgleich ihre Steigerung noch erwartet wird (1. P. 1, 6; 3, 17; H. 12, 4. 1) und zu deren muthiger Ertragung auf das Vorbild Jesu verwiesen wird (1. P. 2, 21 ff.; 3, 17 f.; 4, 1; H. 12, 1 ff.). Ebenso wird in beiden Briefen im unmittelbaren Zusammenhang damit die Mahnung zur Freihaltung von Sünden stark betont (1. P. 4, 15; H. 12, 14 ff.) und die andere dem Frieden nachzujagen (1. P. 3, 11; H. 12, 14) und *φιλοξενια* und *φιλαδελφια* zu pflegen (1. P. 4, 9; H. 13, 2. 1. P. 1, 22; 3, 8; H. 13, 1). Beide warnen besonders vor Habsucht (1. P. 5, 2; H. 13, 5); in beiden (1. P. 5, 2 f. und H. 13, 17) werden Schwierigkeiten in der Gemeindeleitung angedeutet. Ja beide Briefe nennen sich nicht nur selbst Mahnbriefe (1. P. 5, 12; H. 13, 22); sondern heben hervor, dass sie sich kurz gefasst haben (*δι' ολιγων εγραψα-δια βραχεων επεστειλα*). Wenn der Petrusbrief in Rom, der Hebräerbrief von einem früheren römischen Gemeindeglied geschrieben ist, so lässt sich die Verwandtschaft beider ohne schriftstellerische Abhängigkeit des einen vom andern anzunehmen, aus der gemeinsamen Luft erklären, in der die Verfasser von beiden Briefen lebten; denn sie zeitlich weit auseinanderzurücken, ist keinerlei Grund vorhanden. Die Priorität ist nicht leicht auszunmachen; mir scheint sie auf Seiten des Petrusbriefs zu liegen; denn war die ausgebildete Theologie des Verfassers des Hebräerbriefs einmal in der koncisen Fassung, die sie dort erhielt, der römischen Gemeinde vorgetragen, so müsste bei einem so verwandten Geiste, wie dem Verfasser des Petrusbriefs, eine

---

1) Vgl. Köstlin: „Der Verfasser liebt, bei sittlichen Vorschriften regelmässig auf Aussprüche des alten Testaments zurückzugehen" (Joh. Lehrbgr. 474).

Einwirkung desselben fast sicher zu erwarten sein. Dagegen begreift es sich gut, wie die überhandnehmende Verwendung alttestamentlicher Typen für christliche Begriffe, wie wir sie im Petrusbriefe, der hierin nur den Fusstapfen des Paulus folgte, finden, bald einen alexandrinisch gebildeten Christen veranlassen konnte, das Verhältniss beider Testamente theoretisch klar zu legen, wie dies im Hebräerbrief geschah. Wenigstens nöthigt nichts im Petrusbrief, ihn durch Abhängigkeit vom Hebräerbrief und seinen dogmatischen Theorieen zu erklären. Dies soll noch durch einen Ueberblick über die Grundanschauungen des Briefes klar gelegt werden.

Mit Paulus und dem Hebräerbrief ist die Präexistenz Christi vorausgesetzt in 1, 20; 1, 11; 3, 19, Wenn dies in 1, 20 auch nicht aus *προεγνωσμενον* exegetisch zu erweisen ist, so liegt es in *φανερωθεντος δε επ' εσχατου των χρονων*, „da *φανερουσθαι* am natürlichsten von einem solchen Subjekt ausgesagt wird, das vorher schon war, aber im Verborgenen.“[1]) 1, 11 kann aber *το πνευμα Χριστου* unmöglich „nichts anderes, als der ewige Gottesgeist“ sein, der nur Geist Christi genannt werde, weil er „während seines Amtslebens sein Geist war.“[2]) Der in den Propheten wirkende Geist kann Geist Christi nur heissen, wenn er damals, wo er wirkte, Geist Christi war. 3, 19 aber gehört die Zeitbestimmung *εν ημεραις Νωε* zu *εκηρυξεν*; die Verse lehren eine Wirkung des präexistenten Christus in der alttestamentlichen Heilszeit ganz ebenso, wie Paulus 1. Kor. 10, 4.[3]) — Christus steht dem Verfasser, wie dem Paulus- und Hebräerbrief, vor allem in seiner gegenwärtigen Herrscherstellung nicht in seiner vergangenen Menschengestalt vor Augen (3, 22), daher er auch rundweg *κυριος* genannt wird (2, 3; 3, 15).

1) Pfleiderer, Plsmus. 421. Die Einwendungen von Weiss, neutl. Theol. § 48 a, beruhen auf Einlegungs-, nicht auf Auslegungskunst.

2) Weiss, neutestmtl. Theol. § 48 b.

3) Ich schliesse mich hierin an Schweizer und Hofmann an; da aber die Erklärung der Stelle in diesem oder dem gebräuchlichen Sinn auf unsere Untersuchung keinen massgebenden Einfluss hat, lasse ich eine nähere exegetische Rechtfertigung bei Seite. —

Den Mittelpunkt des Erlösungswerkes Christi bildet wiederum in Uebereinstimmung mit beiden, der Tod desselben (1, 18 f.; 2, 24; 3, 18, vgl. 4, 1. 13; 5, 1). Das Grundwesen des Christseins ist der Glaube (1, 5. 7. 8. 9. 21; 2, 6 f.; 5, 9); er schafft das Heil (1, 5. 9); aber er erscheint nicht mehr in dem tiefmystischen Sinne des Paulus (wie denn die bezeichnende Formel *πιστις Ιησου Χριστου* sich nicht findet), sondern bald im Sinne von sich verlassendem Vertrauen unmittelbar in den der Hoffnung übergehend (1, 21; 2, 6), bald in dem mehr äusserlichen des Annehmens von unsichtbaren Dingen (1, 8), bald als zusammenfassender Terminus für den Zustand des Christseins, etwa so, wie man heute unter Laien von „gläubig" und „ungläubig" redet (1, 5. 7. 9; 5, 9). Die theologische Definition seines Glaubensbegriffs, die der Hebräerbrief 11, 1 giebt, fasst also genau die Momente zusammen, die dem Glaubensbegriff des Petrusbriefes eigenthümlich sind. Während der paulinische Glaube zurückschaut auf die Erlösungsthat Christi schaut der des Petrus- und Hebräerbriefs vorwärts auf die zukünftige Verherrlichung. Christus ist weniger Gegenstand als Vermittler des Glaubens (1, 21 *τους δι' αυτου πιστευοντας*. Hebr. 12, 2: *αρχηγος και τελειωτης της πιστεως*). Darum kann sogar als das Specificum des Christen statt der *πιστις* geradezu die *ελπις* selbst genannt werden (1, 3; 3, 15, vgl. 1, 13 und 5, 8 f., wo im Zusammenhang mit *νηφειν* als dessen Frucht *τελειως ελπιζειν* und *στερεος τη πιστει* in deutlicher Parallele steht). Daneben steht aber in paulinischer Weise (Röm. 1, 5; 2. Kor. 10, 5) parallel mit *πιστις* die *υπακοη* d. h. die Unterwerfung der eigenen Gedanken und Pläne unter die Wahrheit (1, 22) oder unter Gott (1, 14) oder unter Christus (1, 2). Die nähere Beachtung des Zusammenhangs dieser Stellen verbietet es, mit Huther, Schott, Pfleiderer, Sieffert u. a. *υπακοη* im sittlichen Sinne zu verstehen; denn 1, 14 und 22 wird vielmehr ein sittliches Thun nur verlangt als Konsequenz der schon geleisteten *υπακοη*. 1, 14 sagt: nach dem ihr, nämlich durch euer Glauben (vgl. V. 3—13, wo die Berechtigung der Glaubenshoffnung dargethan und zum Festhalten daran ermahnt wird), euch Gott einmal unterstellt habt, so werdet

ihm auch ähnlich in eurem Wandel; auch das *καλειν* Gottes, in Folge dessen sie *τεκνα υπακοης* geworden sind, zielt im ganzen neuen Testament nie unmittelbar auf ein sittliches Wandeln, sondern zunächst auf den Glauben. 1, 22 werden die Christen als *ηγνικοτες εκ τη υπακοη της αληθειας* ermahnt, der aus dieser Thatsache erwachsenden Aufgabe auch nachzukommen; wären sie geheiligt in sittlichem Gehorsam, so wäre die Mahnung überflüssig; *υπακοη* muss also den Sinn von Glaubensunterwerfung haben. 1, 2 aber muss *υπακοη* gleichbedeutend mit *πιστις* sein, denn es ist undenkbar, dass der sittliche Gehorsam der Reinigung von Sünden vorangeht; damit wäre der im ganzen neuen Testament, vollends bei Paulus vorausgesetzte *ordo salutis* von einem sonst so treuen Paulusschüler nicht sowohl alterirt, als auf den Kopf gestellt.[1]) Wenn gegen diese Auffassung des absoluten *υπακοη* geltend gemacht wird, dass *υπακοη* im N. T. nie im Sinne von Glaubensgehorsam ohne eine nähere Bestimmung stehe, so ist zu erwidern, dass es ebensowenig irgendwo im Sinne von sittlichem Gehorsam sich findet, wo nicht durch den Zusammenhang völlig deutlich wäre, auf was für eine Willensmacht sich die *υπακοη* jedesmal bezieht. Wir stimmen Hofmann bei, dass unter *υπακοη* der Gehorsam zu verstehen sei, „welchen sie damit geleistet haben, dass sie sich der ihnen verkündigten Wahrheit im Glauben übergaben." — Den Gedanken, den der Verfasser mit diesen Ausdrücken (*πιστις, ελπις, υπακοη*) verbindet, hat er einmal auch in einem Bild ausgedrückt, wenn er die Christen bezeichnet als *προσερχομενοι προς τον κυριον ως λιθον ζωντα* (2, 4); denn das sind die *πιστευοντες* von V. 7; das *πιστευειν* besteht in einem stetigen „Sichgesellen"[2]) zum Herrn, als dem lebendigen Stein, also in einer stets sich erneuernden Bewegung oder Richtung des Herzens — wie dies auch *ελπις* und *υπακοη* ausdrückt —, nicht in einem ruhenden Zustand desselben, wie die paulinische *πιστις εν Χριστῳ*.

Fragen wir nun, welch eine Vorstellung der Verfasser

---

1) Gegen Sieffert, J. f. d. Th. 75. S. 377 Pfleiderer, Plsmus. 427 f.
2) Hofmann.

von dem Zustand des Christseins hat, so erfahren wir aus 1, 23, dass sie seien *αναγεγεννημενοι δια λογου ζωντος θεου και μενοντος*, d. h. durch den Glauben an jenes Wort zu neuen Menschen gemacht (vgl. Eph. 5, 26). Man ist durch nichts berechtigt diese Neugeburt, wie viele wollen, in sittlichem Sinne zu verstehen; denn der Ausdruck besagt an sich nur, dass an Stelle des früheren Zustandes ein anderer getreten sei; dieser ist nach 2, 9 kein anderer, als das alttestamentliche Ideal: die Christenheit ist ein *γενος εκλεκτον, βασιλειον ιερατευμα, εθνος αγιον, λαος εις περιποιησιν*, oder, angeschlossen an das alttestamentliche Bild vom Stein, mit dem Jesus verglichen wird, ein *οικος πνευματικος* (2, 5); das alles sind sie als Christen, als *πιστευοντες* und *προσερχομενοι*, ganz abgesehen von dem Lebenswandel zu dem sie dann ihr Christenstand verpflichtet; sie sind es geworden, weil Gott sie dazu berufen hat (1, 15) *κατα προγνωσιν* (1, 2). Es ist dies nur die weitere aus der Thorah genommene Ausführung des paulinischen Gedankens, dass die Christen das wahre Israel, die wahre Beschneidung seien. *γενος εκλεκτον* drückt denn auch weiter nichts aus, als ihre besondere Erwählung; *βασιλειον ιερατευμα* schaut ebenso zurück auf die Art, wie sie geworden, was sie sind, als vorwärts auf die Pflichten ihres jetzigen Standes; nur *εθνος αγιον, λαος εις περιποιησιν* sagt etwas aus, über das Wesen ihres Standes; sie sind, qua Christen, ein *εθνος αγιον* und ein *λαος εις περιποιησιν*; beides sind Wechselbegriffe: weil sie Gottes Eigenthumsvolk sind, sind sie heilig; weil sie heilig sind, können sie Gottes Eigenthum sein. Inwiefern aber können sie so heissen? weil sie sind *ηγνικοτες τας ψυχας εν τη υπακοη της αληθειας*; ihr Glaube hat also die Wirkung gehabt, dass sie *ηγνικοτες*, d. h. gereinigt sind „von solchem, was mit heiliger Bestimmung oder heiligem Geschäfte unverträglich ist“ (Hofmann), gereinigt also in religiösem, nicht in moralischem Sinne, wie dem *αγνιζειν* stets ein rein religiöser Begriff ist. Wie hängt aber Glaube und Reinigung mit einander zusammen? Der Grund liegt nach 1, 2 darin, dass der *υπακοη* dem Glauben, der nach 2, 4 ein *προσερχεσθαι προς τον κυριον Χριστον* ist, der *ραντισμος αιματος Ιησου*

Χριστου zur Seite geht, die Besprengung mit dem Blute Christi. Sieffert (J. f. d. Th. 75. S. 379 ff.) hat trefflich aus den drei Fällen, wo im Gesetz die Ceremonie der Blutbesprengung vorgeschrieben ist (Ex. 24, 8 ff.; 29, 21 ff.; Lev. 14, 1 ff.). als Bedeutung derselben dargelegt „die Aufnahme aus dem Bereiche des Profanen in eine priesterliche, heilige Gemeinschaft mit dem heiligen Gott“ (382) und gezeigt, dass die Ceremonie nicht unmittelbar und nicht nothwendig eine sündensühnende, sondern zunächst nur eine gottweihende Bedeutung habe. So hat denn im neuen Bund die Besprengung mit dem Blute Christi, die an den Glauben sich knüpft, die Gläubigen zu dem auserwählten Geschlecht, dem königlichen Priesterthum, dem heiligen Eigenthumsvolk Gottes gemacht. Aber wie der Glaube nicht ein einmaliger Act, sondern eine stetige Richtung, so ist auch diese Bundesweihe eine nicht mit einemmal vollendete, sondern sozusagen stets sich erneuende, eine ununterbrochen im Zusammenhang mit dem ununterbrochenen Glauben sich fortsetzende Folge des Glaubens.[1]) Aber wodurch wird nun dieser Stand der Weihe, der an das Blut Jesu gebunden ist, erreicht? Was wirkt das Blut Jesu, dessen Wirkung durch den Glauben wie durch eine Besprengung den einzelnen Glaubenden zugetheilt wird, so dass diese Gott geweiht sind? Das Blut Jesu wirkt das *λυτρωθηναι εκ της ματαιας αναστροφης πατροπαραδοτου* (1, 18); d. h. es ist das von Gott bezahlte Lösegeld, durch das die Gläubigen erlöst werden von der Knechtschaft in dem eiteln, vatererererbten Wandel[2]); durch diese Erlösung also sind sie in die Stellung eines heiligen Eigenthumsvolkes Gottes gebracht worden. Diese Erlösung aber ist genauer dadurch geschehen, dass Christus *τας αμαρτιας ημων*

1) Damit erklärt sich *εἰς* ganz natürlich; mit *εις* muss nicht nothwendig ein erst in der letzten Zukunft zu verwirklichender Zweck der Heilsberufung Gottes eingeführt sein, sondern es ist Präposition des Zwecks, ganz abgesehen davon, ob dieser Zweck schon erreicht ist oder nicht; hier ist er erreicht zu denken, sobald die Vorherbestimmung Gottes sich an den Einzelnen verwirklicht.

2) Vgl. die gründliche alttestamentliche Erläuterung des Ausdrucks bei Sieffert, a. a. O. 387 ff.

ανηνεγκεν εν τω σωματι αυτου επι το ξυλον (2, 24). Wenn in den Sätzen *Χριστος περι αμαρτιων απεθανεν, δικαιος υπερ αδικων* (3, 18), *Χριστος επαθεν υπερ ημων* (2, 21) liegt, dass sein Tod mit den Sünden in Beziehung steht (*περι*) und jene Beziehung zu Gunsten der Sünder ausfällt (*υπερ*), so giebt 2, 24 diesen allgemeinen Ausdrücken bestimmtere Grundlage durch die Erklärung, dass Christus unsere Sünden an seinem Leibe hinaufgetragen habe auf das Kreuz. *εν τω σωματι* ist einfach nothwendig zur Klarlegung des Bildes; fehlte der Beisatz, so wäre nicht gesagt, dass Christus selbst auch am Kreuze hing, sondern nur, dass er unsere Sünden hinhängte; es ist also zu viel hineingelegt, wenn Sieffert aus *εν σωματι* schliesst (403), dass „nach der Anschauung des Petrus zwischen der in den Menschen wirkenden Sündenmacht und dem eigenen Leibe Christi irgend eine innere Beziehung stattfinde.“ Es heisst blos, dass Christus in seinem Kreuzestod zugleich unsere Sünden am Kreuze tödtete. Die Wirkung dieses Sündetödtens ist dann ausgedrückt mit dem jesaianischen Spruch: *ου τω μωλωπι ιαθητε*, also mit einer Heilung von einer Krankheit verglichen. Die drei Stellen *ελυτρωθητε, ανηνεγκεν, ιαθητε* sagen deutlich nur, dass die Gläubigen durch Christi Tod von ihren Sünden, d. h. natürlich von solchen, die sie begangen haben, die ihnen zur Gewohnheit geworden, die sich in ihnen zu einer Krankheit ausgebildet haben, losgemacht sind, dass diese Sünden von ihnen weggethan sind. Die Sündenschuld also, die auf ihnen lag, ist von ihnen genommen; durch sie sind sie nimmer befleckt; darum sind sie *ηγνικοτες* (1, 22), darum für den Bund mit Gott geweiht (1, 2), darum zum heiligen Eigenthumsvolk erkoren (2, 9); darum kann Christus sie nun Gott darbringen, wie im alttestamentlichen Ritus die durch Blutbesprengung von der verunreinigenden Sündenschuld befreiten Priester Gott dargebracht, gleichsam vorgestellt wurden (3, 18).[1]) Von einer sittlich bessernden

1) Wenn je mit Sieffert (408) darin zugleich der Sinn einer Hingabe zu ethischer Leistung seitens der Vorgestellten erkannt werden müsste, so muss dies darum noch nicht als Wirkung des Todes Christi,

Wirkung des Todes Jesu ist, so viel ich sehen kann, nicht die Rede; wohl aber ist ein heiliger Wandel die nothwendige, aber nur als Gebot gesetzte Konsequenz der Aufnahme zum heiligen Volk; die ethische Heiligung ist die Aufgabe, die mit der durch Christi Tod bewirkten religiösen Heiligung, d. h. Reinigung und Weihung sich verknüpft. So sagt 2, 24, dass, nach dem wir geheilt seien dadurch, dass Christus unsere Sünden ans Kreuz heftete, unsere Pflicht sei, dass wir den Sünden absterben[1]) und der Gerechtigkeit leben; so wird die Mahnung in Gottesfurcht zu wandeln (1, 17) begründet mit dem Bewusstsein, dass wir von der Knechtschaft (*εκ*) des väterlichen Wandels erlöst sind (1, 18), und wird 1, 22 an die Thatsache des *ηγνικοτες* als Zweck derselben angeknüpft *εις φιλαδελφιαν ανυποκριτον*, wobei die folgende Mahnung zeigt, dass die Erfüllung dieses Zwecks eine mit jener Thatsache noch nicht erfüllte Aufgabe für uns ist; so wird als nunmehrige Aufgabe des durch den Tod Christi hergestellten *ιερατευμα αγιον* aufgestellt, *ανενεγκαι πνευματικας θυσιας ευπροσδεκτους τῳ θεῳ δια Ιησου Χριστου* (2, 5), oder als Zweck der in Christi Weihungstod geschehenen Erwählung zum Eigenthumsvolk vorgetragen, *οπως τας αρετας εξαγγειλητε του εκ σκοτους υμας καλεσαντος εις το θαυμαστον αυτου φως* (2, 9) (vgl. 1, 14 f., wo als Konsequenz der Stellung als *τεκνα υπακοης*, als Konsequenz der Berufung durch Gott der sittliche Wandel der Christen verlangt wird[2])). Nicht der Erlösungstod Christi als Faktum an und für sich hat aber hierauf irgend welchen Einfluss; er kann nur als Stachel wirken (*ειδοτες οτι* 1, 18) oder als

---

sondern kann ganz wohl als aus der Wirkung desselben sich ergebende Aufgabe angesehen werden. Doch hat gewiss *προσαγειν* hier einen rein religiösen Sinn, wie bei den Priesterdarstellungen.

1) So ist das Participium am natürlichsten aufzulösen; es enthält also keine Umschreibung dessen, was der Hauptsatz sagt, sondern die erste Hälfte der für die Zukunft aus der im Hauptsatz angegebenen vollendeten Thatsache entspringenden Aufgabe. Wäre der Inhalt des *ινα*-Satzes unmittelbar als Wirkung des Todes Christi zu denken, so würde das dann damit gleichbedeutende *ου τῳ μωλωπι ιαθητε* unerträglich nachhinken.

2) Siehe oben S. 491 f.

Vorbild (*υπολιμπανων υπογραμμον* 2, 21, cf. 3, 17 f.), oder, wenn der Christenwandel mit Leiden verbunden, als tröstliches Exempel (4, 1). Ist dem so, dann kann auch 1, 2 *εν αγιασμῳ πνευματος* keine sittliche Bedeutung haben, sondern es muss den Sinn haben, dass die an den Glauben geknüpfte Bundesweihe vermittelt sei durch Heiligkeit im heiligen Geiste, dadurch, dass die Menschen gereinigt sind von Sündenschuld im Sinne des Paulus 1. Kor. 1, 2; Röm. 15, 16; 1. Kor. 6, 11; Hebr. 10, 10. Beide Gedanken, Reinigung von den bisherigen Sünden und Vorsatz zu heiligem Wandel, als das Wesen des Christenstandes umfassend, erkenne ich nun auch in der Beschreibung der Taufe (3, 20), die offenbar der äussere Akt des Glaubens, die Verwirklichung des *ραντισμος αιματος Χριστου* ist. Sie wirkt *συνειδησις αγαθη*, weil sie die sündentilgende Bedeutung des Todes Christi dem Täufling zueignet und ihn ins heilige Volk aufnimmt (vgl. Eph. 5, 26), diese *συνειδησις αγαθη* aber soll alsbald weiter zu einem *επερωτημα εις θεον*, einem Gelöbniss an Gott sc. zu reinem Wandel sich erheben. Ein paulinischer Nachklang ist es, wenn dieses Gelöbniss Kraft bekommt durch die Auferstehung Christi, so wie nach Röm. 4, 25 Christus *ηγερθη δια δικαιωσιν ημων*, oder nach Röm. 6 die Auferstehung Christi für uns der Antrieb zum Wandel in einem neuen Leben werden soll. —

Stehen wir in dieser ganzen Lehre auf dem Boden der paulinsichen Heilslehre, wo auch die Wirkung des Todes Christi zunächst die Befreiung von Sündenschuld und erst die Konsequenz der letzteren, allerdings mit Nachahmung des ersteren, ein heiliger Wandel ist, so ist es um so auffallender, dass die paulinische Terminologie völlig verlassen ist; dies erklärt sich daraus, dass jene Terminologie stand und fiel mit dem dogmatischen Unterbau, durch den Paulus seine These von der sündentilgenden Macht des Todes Christi gestützt hatte und dass dieser Unterbau unserem Verfasser völlig verloren gegangen war. Fragen wir nämlich, wie es sich denn begreifen lässt, dass der Tod Jesu jene Wirkung hatte, so erhalten wir im Petrusbriefe keinerlei Antwort; nicht einmal einen Versuch hierzu, so dass man sich des

Gedankens nicht erwehren kann, dass der Glaube an die sündentilgende Macht des Todes Christi, den Paulus noch rechtfertigen musste, durch des Paulus Bemühung schon zum Grunddogma des Christenthums geworden war, das nun seine Wahrheit in sich selbst trug und keiner apologetischen Beweisführung bedurfte. Aber noch bemerkenswerther ist, dass die paulinische Theorie schon vergessen scheint; denn nicht einmal Anklänge an sie finden sich; keine Spur der Stellvertretungstheorie [1]), kein Gedanke auch nur daran, dass der Tod die nothwendige Strafe der Sünde sei, keine Erklärung aus dem *δικαιωμα του νομου*, das den Fluch bringt; keine Anlehnung an die alttestamentliche Opfertheorie.[2]) Nur das eine Moment ist übrig aus der paulinischen Theorie, dessen Bedeutung aber in seiner Vereinzelung fast unverständlich bleibt, dass Christus selbst ohne Sünde war: 1, 19; 2, 22; 3, 18. Der Gedanke (der aber nirgends ausgeführt ist) ist dabei ohne Zweifel, dass er eben darum, weil er selbst rein war von Sünden, die Sünden anderer auf sich nehmen konnte. So ist unser Brief neben dem Hebräerbrief ein neuer Beweis, wie schnell die paulinische Rechtfertigungstheorie vergessen wurde, wie sie denn ein so complicirtes dogmatisches Denken erforderte, dass sie den christlichen Gemeinden wohl schon zu des Apostels Lebzeiten unverständlich blieb; nach des Dogmatikers Tod blieb als Resultat seiner dogmatischen Arbeit nur der Glaubenssatz, aber nun als unbestreitbare Grundlage des Christenthums übrig, dass die Gläubigen durch Christi Tod von ihren Sünden erlöst seien; dieser Glaube wurde zur Basis und zum Ausgangspunkt aller sittlichen Mahnung, wie der Tod Christi selbst zum Vorbild im sittlichen Wandel. Nach diesem Rückgang der dogmatischen Hochfluth, den unser Brief darstellt, war

1) Vgl. Sieffert 392.

2) Auch 1, 19 nicht, vgl. Weiss, § 49, A. 6. 7. Auch Sieffert, 394 ff., der eine solche sucht, kommt zu dem Resultat: „Nur so viel ergiebt sich aus jenen Worten, dass für die Erlösung aus der Macht der Sünde durch Christi Tod die Unschuld desselben in Verbindung mit der Heiligkeit des damit beschlossenen Lebens von wesentlicher Bedeutung ist.“

Raum geschaffen für den neuen ganz eigenartigen Versuch, die Erlösungswirkung des Todes Christi zu erklären, den wir im Hebräerbrief vor uns haben. Die Bahn war ihm gewiesen durch die Art, wie der Petrusbrief alle christlichen Errungenschaften, nicht nur den Stand der Christen (2, 9), sondern auch die Einführung in denselben (1, 2), mit alttestamentlichen Typen bezeichnete; es fehlte nur noch ein Gelehrter des alten Testaments, um auch für den Erlösungstod Christi alttestamentliche Typen zur wissenschaftlichen Erklärung desselben zu suchen und zu verwenden. —

Der Ueberblick über die dogmatischen Grundlehren des Briefs hat uns von Neuem gezeigt, wie ganz unser Verfasser in Pauli Spuren wandelt. Aber das Fehlen aller dogmatischen Formeln und Streitworte, besonders aber dasjenige aller dialektischen Auseinandersetzungen mit dem Gesetz zeigt uns dann um so gewisser, dass seit den erregten Tagen der paulinischen Heidenmission eine gute Zeit verstrichen sein muss. Alle Versuche, dem Briefe eine Parteifarbe oder gar eine Parteitendenz aufzudrängen, so viele ihrer schon gemacht wurden, sind gescheitert. Von einer Absicht, die Autorität des Paulus gegenüber Judaisten[1]) festzustellen (Steiger, Neander, Bleek), ist im Brief auch nicht eine Spur zu entdecken; die specifisch paulinischen Ideen erwähnt er ja nicht einmal, geschweige, dass er auch nur eine derselben zu vertheidigen sucht. *επιμαρτυρειν* (5, 12) bezieht sich nicht auf frühere Belehrungen, also etwa auf die des Paulus, sondern einfach auf den Glauben der Christen; denn nicht an der bestimmten Form ihres Glaubens, sondern an ihrem Christenglauben selbst irre zu werden standen sie in Folge der Leiden, die sie zu tragen hatten, in Gefahr. Daraus erklärt sich die Versicherung, dass das unter ihnen verkündigte Wort das Gotteswort sei, das in Ewigkeit bleibe (1, 25).[2]) Ebensowenig ist eine conciliatorische Tendenz denkbar[3]), sei es, dass sie die Bezeugung der Einheit von

1) Die Tübinger Formel: „eine von einem Pauliner verfasste, für Petriner berechnete Apologie des Paulinismus.“

2) Vgl. Grimm, a. a. O. 676 f. Huther, 29 f. Pfleiderer, 419.

3) Sogar Hofmann, S. 206 meint dies.

Paulus und Petrus oder die Einigung zweier Parteien in den Gemeinden zum Gegenstand hätte. Das erstere müsste, wenn einmal Verdacht eines Gegensatzes vorhanden war, viel deutlicher geschehen; das letztere hat im Brief keinerlei Boden, weil durch gar nichts eine Parteispaltung in den Gemeinden angedeutet ist, wie denn auch mit keinem Wort im Briefe auf Juden und Heiden, oder auf Judenchristen und Heidenchristen reflektirt ist.

Von einem judenchristlichen Charakter kann aber ebensowenig geredet werden, was geschehen ist mit [1]) und ohne [2]) Anerkennung der paulinischen Grundlage. Die Belege hierfür sollen theils negative sein: Uebergehen paulinischer Schärfen — aber diese können sich im Lauf der Zeit, da sie entbehrlich geworden waren, von selbst abgeschliffen haben; Fehlen des mystischen Elements im Glaubensbegriff — aber dies kann sich ebensogut wegen seiner Feinheit schnell verloren haben, wie es ja mit Ausnahme des Johannes der ganzen nachpaulinischen Literatur fehlt; [3]) Fehlen der specifischen Bedeutung von der *χαρις* in Beziehung auf die Rechtfertigung, — diese ist verschwunden mit dem Verschwinden der Polemik gegen Werkgerechtigkeit; dafür ist sie in Folge der paulinischen Premirung derselben zur Bezeichnung des Christenthums geworden: 1, 19; 3, 7; 5, 12. Als positive Beweise werden angeführt: Betonung der Werkgerechtigkeit — diese tritt nur stärker im Briefe hervor, weil er ausgesprochenermassen ein paränetischer Brief ist; dass „die Werke als Gnadenmittel erscheinen" (Reuss, Gesch. d. N. T. 74, S. 144), kann bei richtiger Erklärung von 2, 20 f.; 3, 9 nicht gesagt werden; zur Hervorhebung von *φοβος θεου* (Weiss) vgl. Phil. 2, 12; 1. Kor. 5, 11; 7, 1. Die Mah-

1) Schwegler, Mangold, wie es scheint, auch Reuss; Immer.

2) Lechler, Weiss.

3) Gegen Weiss ist hierbei noch specieller zu bemerken, dass die Formel *εν Χριστῳ* 3, 16; 5, 14. *δια Χριστου* 2, 5; 4, 11, die er mit Recht in unserem Briefe im Sinne der Nachahmung des wirkungskräftigen Vorbildes erklärt, nicht sich gebildet haben kann, ohne dass sich ursprünglich ein mystischer Sinn damit verband, also mit Sicherheit auf die nachpaulinische Zeit hinweist.

nungen 2, 24haben in Röm. 6, die von 2, 21f.; 3, 9 in Röm. 12, das *ϑελημα του ϑεου* 2, 15 in Röm. 12, 2, die *πνευματικαι ϑυσαι* 2, 5 in Röm. 12, 1 ihre Parallelen. Die gerichtlichen Untersuchungen, wie die Verleumdungen, endlich das rasche Wachsthum der Zahl der Gemeindegliedermachte ein Drängen auf die nöthige Frucht der Erlösung, auf den dem auserwählten Geschlecht allein entsprechenden Wandel immer nöthiger. Ein weiterer Beleg soll nach Weiss in der alttestamentlichen Farbe des Briefes liegen. Hofmann antwortet treffend: „Das Christenthum ist dem Petrus Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie, Verwirklichung des dort verheissenen Heils. Allerdings. Aber wenn man damit eine ihn unterscheidende Eigenthümlichkeit zu benennen meint, so irrt man.“ Die Uebertragung alttestamentlicher Typen und Ideen aufs Christenthum ist von Paulus selbst begonnen und gehört zum gemeinsamen Charakter der nachpaulinischen Zeit; der Reiz dazu ist gesteigert durch die Einführung der Lektionen aus dem alten Testament bei den Gottesdiensten und durch die Aufgabe der Christen jener Zeit, sich nach allen Seiten als die Erben der jüdischen Prärogativen darzuthun. Und es ist wohl zu beachten, was Hofmann sagt: „Nicht die Anschauungsweise des Apostels ist alttestamentlich, sondern nur seine Ausdrucksweise, womit aber nichts anderes gesagt ist, als dass er in der heiligen Schrift, die es ja auch seinen Lesern sein soll, lebt und webt.“[1]) Wenn endlich „eine principielle Befreiung vom Gesetz nirgends ausgesprochen“

1) Geradezu unbegreiflich ist es, wenn der „alttestamentlich messianische Ausdruck“ in 3, 22 für ein Zeichen des judenchristlichen Typus angesehen wird (petr. L. S. 211), als ob Paulus alle alttestamentlich-messianischen Ideen und Ausdrücke den Judenchristen überlassen hätte! — Mangold's (Einl. Bleek, 658f. Anm., ebenso Immer) Meinung, die Adresse 1, 1 sei gebildet „mit Wahrung sowohl des national-theokratischen Prärogativs Israels, als der Hoffnung seiner gläubigen Glieder, dass der Same Abrahams das eigentliche Centrum der Kirche bilden soll“, erledigt sich durch unsere Erklärung des Ausdrucks, oben S. 480 ff. Wenn nach Mangold der Verfasser 2, 9 die Ehrenprädicate des heiligen Volkes auf die heidenchristlichen Leser des Briefs überträgt, warum sollte er dies mit dem Ausdruck *διασπορα* nicht auch, mit Abstreifung jedes Restes der alten Bedeutung, gethan haben?

ist (Weiss, § 45 c), so kann die vollständige Ignorirung des Gesetzes ja nur ein Beweis sein, dass das Gesetz nicht mehr vorhanden war für Schreiber und Leser. So findet sich denn nichts im Brief, was die Darstellung seiner Lehre als judenchristlich rechtfertigen könnte.

Der Brief ist für uns vielmehr ein Denkmal des Paulinismus, wie er sich nach Abstreifung der mystischen Tiefe, der polemischen Schärfe und der dogmatischen Feinheit des Evangeliums Pauli im Gesammtbewusstsein der nachpaulinischen Kirche erhalten hat. Seine Eigenthümlichkeit besteht in der starken Benutzung alttestamentlicher Ausdrücke und Gedanken und in der Hervorkehrung der Ethik vor der Dogmatik.[1]) Eine Fortbildung der Lehre strebt der Brief darum auch in keiner Weise an. „Nicht etwas Neues will er sie (die Leser) lehren, sondern nur etwas bezeugen, wovon vorauszusetzen ist, dass sie es selbst schon wissen und glauben." (Hofmann). Es findet sich darum auch gegenüber Paulus, Epheserbrief und Apokalypse kaum eine Lehreigenthümlichkeit im Brief, ausser der Uebertragung der jüdischen Ehrenprädikate (2, 9) und der typischen Deutung der noachischen Fluth (3, 20).[2])

Sind unsere Resultate auch nur in den Hauptthesen richtig, so kann der sogenannte erste Petrusbrief nicht von Petrus[3]), vielmehr nur von einem Pauliner in einer nachneronischen Verfolgungszeit verfasst sein, wohl in derjenigen Domitians, wie die Priorität des Briefs gegenüber dem in

1) Vgl. Holtzmann (Schenkel 500): „Das Dogma wird hier immer nur so weit verfolgt, als es ethisch verwerthbar ist." „Die ansprechendere Form einer eklektischen Bearbeitung ist es, in welcher hier die paulinische Dogmatik einem mehr ethisch gestimmten Zeitalter dargeboten wird." Aehnlich Köstlin, joh. Lehrbegr. 480 f.

2) Und 3, 19 f. die Höllenfahrt für diejenigen, die die Stelle so deuten.

3) Es sei nur beiläufig bemerkt, dass Petrus schwerlich zu Citaten ausschliesslich die LXX benützt hätte, wie dies in unserem Briefe geschieht, wodurch sich der Verfasser als ein hellenistischer Jude verräth.

jene Zeit fallenden Hebräerbrief und das Fehlen jeder Polemik gegen gnostisirende Neigungen, die gewiss zu Trajans Zeit schon nöthig war, wahrscheinlich macht. Er ist ein Zeugnisss von der friedlichene Entwicklung der nachpaulinischen Kirchen im paulinischen Geiste und von dem Ansehen, das Petrus bei denselben genoss. Nur die eine Frage ist nun noch ungelöst, warum jener paulinische Christ den Petrus zum Patron seines Mahnschreibens gewählt hat. Da wir nach dem Bisherigen von jeder Vermuthung darin kirchenpolitische Zwecke zu erkennen, abstehen müssen, so giebt uns vielleicht den richtigen Wink die Bezeichnung 5, 1, wo Petrus vorgestellt wird als *ο συμπρεσβυτερος*. Wenn, wie wir vermutheten, *πρεσβυτεροι* zunächst Bezeichnung der „Urchristen", derer, die von Anfang an Glieder der Gemeinden waren, ist, so wird damit an Petrus hervorgehoben, dass auch er in ähnlicher Weise als einer der „Urchristen" in einer Gemeinde eine hervorragende Stelle eingenommen hatte, so dass er dem Verfasser geeigneter erschien, als der stets reisende Paulus, an die Vorsteher jener Gemeinden, wie aus eigener Erfahrung heraus, ermunternde Ermahnungen zu senden. Vielleicht hat das *συμπρεσβυτερος* sogar eine viel konkretere Beziehung; Hofmann mag richtig vermuthen, dass Petrus „wie vordem Paulus, von Antiochia aus, wo ihn die Sage geweilt haben lässt, durch Kleinasien nach Ephesus" und so nach Rom gereist sei, so dass er einem Theil der Gemeinden[1]), denen der Brief gilt, persönlich bekannt, vielleicht da oder dort längere Zeit geweilt hatte; dies ist ohne Schwierigkeit denkbar von der Zeit an, da Paulus gefangen genommen war. Ausserdem aber heisst Petrus dort *μαρτυς των του Χριστου παθηματων*; dies kann, wie Hofmann richtig zeigt, nicht Augenzeuge bedeuten wollen; aber ebensowenig Zeuge in dem Sinne, in welchem „jeder ein Zeuge ist, der von ihm zeugt"; denn damit wäre nichts besonderes ausgesagt; sondern Petrus ist durch die That ein Zeuge der Christusleiden

1) Aus dieser nur partiellen persönlichen Bekanntschaft würde es sich dann erklären, dass der Brief darauf weiter keine Rücksicht nimmt.

geworden, so wie die Christen, an die der Brief gerichtet ist, Theil hatten an den Christusleiden; denn darauf gründet sich der Beisatz *ο και κοινωνος* etc. Wenn man aber Apok. 2, 13; 17, 6 vergleicht, so ist man geneigt, in diesem Ausdruck geradezu das Märtyrerende des Petrus angedeutet zu sehen und den Grund, dass dieser Brief unter sein Patronat gestellt wurde, eben darin zu erkennen, dass er standhaft unter Leiden sein Zeugenamt vollendete. Nicht nur „ein Vorgefühl seines nahen Todes", wie Schenkel will, sondern eine Hinweisung auf seine Verherrlichung läge dann in dem Ausdruck *ο και της μελλουσης αποκαλυπτεσθαι δοξης κοινωνος*, welcher das Eingetretensein dieses Theilhabens ausdrückt. Petrus als der verherrlichte Märtyrer mahnt die Gemeinden zum Ausharren, denen er in seinen Erdentagen irgendwie amtlich nahegekommen war. Vielleicht war es wirklich Silvanus, der, später von Paulus zu Petrus sich wendend, den verklärten Meister in diesem Briefe zu dem jüngeren Geschlechte reden lässt; so dass die persönliche Beziehung des eigentlichen Verfassers zu Petrus der letzte und einfachste Grund der Wahl dieses Patrons wäre.[1]) Wenn Grimm (672 f.) als letzten Grund gegen die Annahme einer Pseudonymität anführt, dass eine solche „sonst, so viel wir wissen, nur für polemische, apologetische, irenische Zwecke unternommen"

1) Von der Tübinger Voraussetzung aus, dass Petriner und Pauliner in der nachpaulinischen Zeit in zwei Lager sich theilten, erklärt Mangold, der dem Brief judenchristlichen Charakter zuschreibt, die Unterstellung unter Petrus einfach aus der Thatsache, dass der Verfasser Petriner war: „Während es bei der eminent praktischen Aufgabe, welche der Verfasser lösen will, absolut unerfindlich wäre, aus welchem Grunde ein Pauliner paulinischen Gemeinden gegenüber den Erfolg seines Schreibens durch die gewählte Einkleidung selbst in Frage gestellt haben sollte, so wird es durchaus begreiflich, dass ein Anhänger des Petrus diese Einkleidung wählt und den möglichen Misserfolg seiner Mahnungen dadurch vorbeugt, dass er seinen Apostel 5, 12 eine Billigung des paulinischen Christenthums (?) aussprechen lässt und ihn mit den in paulinischeu Kreisen accreditirten apostolischen Gehilfen Silvanus und Marcus in Verbindung setzt." Wenn nur jene Voraussetzung über Petriner und Pauliner nicht blosse Hypothese wäre! Und wenn sich, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, nur ein Petriner denken liesse, der ein so getreuer Pauliner ist, wie unser Verfasser! —

wurde, so deckt sich die Grenze unseres Wissens noch lange nicht mit der Grenze geschichtlicher Möglichkeit; ja eine allgemeine Verfolgung und die Gefahr des Abfalls einer Reihe blühender Gemeinden war gewiss Grund genug, die Autorität eines Apostels anzurufen zur Verhütung solchen Unglücks. Der gewaltige Eindruck, den die Zeitumstände machen mussten, der sich in 4, 7. 17 f. spiegelt, verlangte eine gewaltige Stimme zur Ausgleichung; so dass Grimm's Vorschlag an den eventuellen Verfasser unseres Briefs, er hätte nur die Menge parakletischen Stoffs, die im alten Testament und der evangelischen Ueberlieferung, wie den sicher schon weit verbreiteten Schriften der apostolischen Zeit vorlag, zusammenzustellen und im eigenen Namen für die Verhältnisse und Bedürfnisse seiner Gegenwart fruchtbar zu machen gebraucht, und auf diese Weise der Pseudonymität entrathen können, eben jene „Verhältnisse und Bedürfnisse" zu wenig in Rechnung nimmt.

Auf den wirklichen Verfasser unseres Briefes weist uns vielleicht die Notiz 5, 12 hin. Dass durch *εγραψα δια* nicht der Schreiber, sondern nur der Ueberbringer bezeichnet sei (Meyer), ist nicht einmmal wahrscheinlich zu machen, geschweige zu beweisen. Denn wenn Silvanus der Ueberbringer war, wozu dann die Versicherung dieser Thatsache, welche die Empfänger doch selber bei Empfang des Briefes erlebten? Etwa damit diese dem Silvanus auch wirklich trauten, dass sein Brief von Petrus herrühre? Ist es nicht vielmehr wahrscheinlich, dass Petrus in jenem Fall den Silvanus in der Art, wie Paulus die Ueberbringer seiner Sendschreiben den Gemeinden empfohlen hätte (vgl. 1. Kor. 16, 10 f.; Phil. 2, 25 ff.; Kol. 4, 7 f.), dass er mindestens nicht den missverständlichen Ausdruck „*δια Σιλουανου εγραψα*" gebildet, sondern je nach den Verhältnissen geschrieben hätte: *αποστειλαμενος τον Σιλ.* oder *πορευσμενον τον Σιλ.* oder ä?[1]) *δια Σιλουανου* will also im Sinne des Verfassers ohne Zweifel den Schreiber des Briefes bezeichnen, welche Auffassung bestärkt wird durch die paulinische Sitte, die

1) So auch Schenkel, Christusbild, S. 48. Ebenso Grimm, S. 690.

Briefe durch eine andere Hand schreiben zu lassen.[1]) — Der Beisatz ὡς λογιζομαι aber bildet nun für die Vertheidiger der petrinischen Authentie des Briefes eine unlösbare Schwierigkeit. Bezieht man es zu δι' ολιγων[2]), so ist es nicht nur müssig, weil die Behauptung, der Brief sei kurz, von keiner solchen Bedeutung war, dass sie diese vorsichtige Restriktion auf das subjektive Urtheil nöthig hatte, sondern bei Hofmann's Erklärung: Petrus wolle dadurch den Gemeinden die Zumuthung, von dem Brief je eine Abschrift zu nehmen, als annehmbar und nicht zu hart darstellen, fast verletzend gegen die Gemeinden, denen es doch gewiss nicht zu viel sein konnte, einen noch so langen Apostelbrief abzuschreiben, ganz abgesehen davon, dass von dieser Auflage im Kontext kein Wort steht. So wird man ως λογιζομαι denn auf die Prädicirung des Silvanus als πιστον αδελφου beziehen müssen. In Petri Mund aber würde sich dieser Beisatz „etwas sonderbar ausnehmen, als ob sein Urtheil über die Zuverlässigkeit des Silvanus nicht ganz fest sei.“ (Grimm, S. 689). Denn den Zweck, den die Wendung an sich allerdings haben kann „eine Sache, deren man ganz sicher ist, als Vermuthung auszusprechen, um eben dadurch von Seiten des anderen, auf dessen Urtheil es eigentlich ankommt, das zustimmende Zeugniss, dessen man von vornherein sicher ist, zu provociren“ (Schott) kann doch Petrus hier nicht haben. Wozu sollte er doch bei den Gemeinden ein Urtheil über Silvanus provociren und wodurch wären diese denn in den Stand gesetzt, hierin sich ein Urtheil zu bilden? Schenkel[3]) aber setzt doch einen ziemlich misstrauischen Petrus voraus, wenn nach ihm Petrus dies restringirte Urtheil mit Beziehung auf die Uebersetzertreue des Schreibers, dem Petrus hebräisch dictirt habe, ausspricht. Grimm[4]) meint, Silvanus habe im Sinne des Petrus jenes Prädikat seinem eigenen Namen beigegeben und dann „vergessend, dass er in fremdem Auftrag und Namen schrieb, in eigener Person aus Bescheidenheit ως λογιζομαι beigefügt.“

1) Vgl. auch Apg. 15, 23. 2) Steiger, Hofmann.
3) A. a. O. 4) S. 689.

Aber welch ein plötzliches Herausfallen aus der Versenkung in seinen Auftraggeber und welch eine ungeschickte Verquickung von des Petrus und dem eigenen Standpunkte müssten wir ihm Schuld geben. Schrieb aber Silvanus nach des Petrus Tod nur in seinem Sinne, nicht aber in seinem Auftrag, so dass bei seinem Schreiben allerdings er und nicht der als Patron vorangestellte Petrus das aktive Subjekt war, dann mag sich dies *ως λογιζομαι* ganz natürlich aus der künstlichen Vereinerleiung beider Personen erklären, die dem ganzen Schreiben etwas amphibolisches gab. Wenn es vollends, wie uns nach dem Ausdruck *μαρτυς των του Χριστου παθηματων* wahrscheinlich war, dem Schreiber gar nicht in den Sinn kam, sein Schreiben als einen authentischen Petrusbrief auszugeben, (in welchem Falle er den Petrus doch wohl in prophetischer Weise hätte von den Leiden der Gemeinden sprechen lassen müssen in der Art der apokalyptischen Reden bei den Synoptikern, der Pastoralbriefe, der Paulusrede in Apg. 20, 18—35), so begreift es sich doppelt leicht, dass er sich jene Selbstprädicirung nicht erlauben konnte ohne die Restriktion *ως λογιζομαι.* Gegen die Möglichkeit aber, dass Silvanus wirklich diesen Brief schrieb, wird sich kein zwingender Grund geltend machen lassen. Er konnte in den Tagen Domitian's wohl noch leben und nach den neronischen Schrecken etwa zur Neusammlung der verwaisten Gemeinde nach Rom gekommen sein. Er mochte nach seiner Trennung von Paulus irgendwie dem Petrus näher gekommen sein, so dass sich der unserem Briefschreiber anhaftende Räthselcharakter eines paulinischen Petriners, der im Geiste Pauli und im Namen Petri schreibt, aus seiner Geschichte erklärt. Er war von den paulinischen Missionsreisen her mit den Gemeinden in Galatien und Phrygien bekannt und mit ihren Verhältnissen vertraut und mochte immerhin, wie Wiesinger, Schott glauben, noch längere Zeit später in jenen Gegenden thätig gewesen sein. Dass aber ein Schüler des Paulus und des Petrus lieber in dem Namen eines dieser verklärten Gründer des Christenthums, als in seinem eigenen ein Mahnschreiben ausgehen liess, ist sehr begreiflich und ein ehrendes Zeugniss

für seine Demut. — Ich lege dieser Aufstellung keine andere Bedeutung bei als die einer nicht unmöglichen Hypothese; wird sie unwahrscheinlich befunden, so erklärt sich die Nennung des Silvanus als des Briefschreibers auch daraus, dass er mit einem Theil der Gemeinden persönlich bekannt war, der Brief dadurch also leichter und willkommener Eingang finden möchte. — Die Erwähnung des Marcus mag dann den gleichen Anlass haben; sie als ein Bekenntniss der petropaulinischen Union aufzufassen, ist in Charakter und Tendenz des übrigen Briefs in keiner Weise begründet.

Das Herrnwort 1. Thess. 4, 15.

Von

R. Steck.

Die eschatologische Stelle des ersten Thessalonicherbriefes 4, 13—5, 3 enthält im Ganzen dieselben Anschauungen, wie die entsprechende des ersten Korintherbriefes Kap. 15. Doch bringt sie immerhin einige besondere Züge. Dazu gehört die Entrückung der Christen in die Luft, dem Herrn entgegen, und besonders die Hervorhebung der Gleichheit des Looses zwischen denen, die zur Zeit der Parusie bereits gestorben sein werden, und denen, die dann noch am Leben sind. Auf letzterem Zuge ruht im 1. Thessalonicherbriefe sichtlich der Hauptnachdruck, denn die ganze eschatologische Belehrung geht von dem Troste aus, welcher denen gespendet wird, die über das Schicksal ihrer Verstorbenen trauern.

Dass nun die zur Zeit der Parusie noch Lebenden keinen Vorsprung haben werden vor denen, die bereits entschlafen sind, wird in unserer Stelle ausdrücklich begründet durch Berufung auf ein Wort des Herrn: *τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας* (V. 15). Was haben wir uns nun unter diesem Herrnwort zu denken? Die Ausleger haben darauf im Wesentlichen drei verschiedene Antworten gegeben. Die

Einen glauben, dass dieses Wort in unseren Evangelien zu suchen sei. Die Aelteren, und auch noch Neuere wie Weiss[1]), fanden es dann meist in der Stelle Mtth. 24, 31, wo aber nur steht, dass der Herr zur Zeit seiner Wiederkunft seine Engel senden wird, die mit starken Posaunenschall seine Auserwählten von allen vier Winden her zusammenrufen werden, von einem Ende der Himmel an bis zum anderen. Hofmann[2]) meint sogar, in Mtth. 16, 25 cf. Joh. 6, 39 cf. bereits genügendes Material zur Fundamentirung dieses Herrnwortes zu finden. Aber die erstere Stelle enthält auch wieder nur die ganz allgemeine Schilderung der Parusie, und wenn Christus in der zweiten sagt: Das ist der Wille dessen, der mich gesandt hat, dass ich Nichts von dem allem verliere, was er mir gegeben, sondern es auferwecke am jüngsten Tage, so kommt das zwar dem Gedanken unserer Thessalonicherstelle etwas näher, deckt sich aber immer noch nicht völlig mit demselben, abgesehen davon, dass der Rückgriff auf eine johanneische Stelle, wo es sich um einen paulinischen Brief handelt, ohnehin bedenklich ist. Es kommt wesentlich darauf an, dass die Gleichheit des Looses zwischen Verstorbenen und Lebenden ausgedrückt sei, und wenn gerade hierfür ein Wort des Herrn als Autorität angerufen wird, so darf man sich nicht mit Stellen begnügen, die nur im Allgemeinen den nämlichen eschatologischen Hintergrund geben. Da nun aber ein genau entsprechendes Wort in unseren Evangelien nicht zu finden ist, so haben sich andere Ausleger auf die mündliche Ueberlieferung berufen, die ja auch noch andere Worte aus dem Munde Jesu aufbewahrt habe, die wir ebenso vergeblich in unsern Evangelien suchen. In der That giebt es ja solche Worte und dem Paulus selbst wird in der Apostelgeschichte (20, 35) ein solches in den Mund gelegt, das ganz das Gepräge der synoptischen Sprüche trägt: Geben ist seliger, denn Nehmen. Allein abgesehen davon, dass diese Aus-

1) Lehrbuch der bibl. Theol. des neuen Test. 3. Aufl. p. 223.
2) Schriftbeweis II. 2. p. 598.

kunft immerhin precär ist, da sie mit blosser Möglichkeit operirt, so wird gerade in unserem Falle dieselbe noch unwahrscheinlicher. Kurze, in sich selbst abgeschlossene und aus sich selbst verständliche Sentenzen konnten sehr wohl durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt werden, aber eine so specielle eschatologische Belehrung, wie wir sie hier haben, verlangt einen Zusammenhang, in dem sie erst klar wird, einen Anlass, durch den sie hervorgerufen wurde, schwerlich konnte sie aber als abgerissenes Wort überliefert sein. Daher hat auch diese Ansicht, obwohl sie unter anderen durch den ehrwürdigen Namen Calvins vertreten ist, in der Gegenwart wenig Anhänger mehr. Die meisten Erklärer, namentlich die allgemein verbreiteten Commentare von De Wette und Lünemann, schliessen sich nun der bereits von den griechischen Vätern aufgestellten Ansicht an, Paulus rede hier von einem Herrnwort, das ihm durch Offenbarung zugekommen sei.

Hierfür berufen sie sich auf Stellen, wie Gal. 1, 12; 2, 2; 2. Cor. 12, 1 ff. Hier ist nun anzuerkennen, dass Paulus sein Evangelium überhaupt auf eine ihm speciell gewordene Offenbarung Christi zurückführt. Das spricht er in der erstgenannten Galater-Stelle im Allgemeinen aus. Die zweite lehrt uns, dass er auch besondere Antriebe, dies oder jenes entscheidende zu thun, solcher Offenbarung entnahm, denn er sagt da, er sei hinauf gegangen nach Jerusalem *κατὰ ἀποκάλυψιν*. Die dritte bezeugt die Intensität solcher ekstatischen Zustände im Gemüthsleben des Apostels, wenn er davon redet, dass er entrückt worden sei bis in den dritten Himmel, ins Paradies, und gehört habe unaussprechliche Worte, die kein Mensch Erlaubniss habe auszusprechen. Aber auch diese Erklärung will sich zu unserer Stelle nicht recht fügen. Wenn Paulus die von ihm gehörten Worte als *ἄρρητα* bezeichnet, *ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι*, so würde er ja selbst sein Gebot übertreten, indem er sie den Thessalonichern bekannt machte. Ueberhaupt denkt man hier eher an Laute, welche das Entzücken der Seligen ausdrücken, als an bestimmt formulirte Gedanken. Und wenn Paulus an entscheidenden

Wendepunkten seines Lebens sich bewusst ist, mit dem was er thut einer Offenbarung zu gehorchen, so ist das doch etwas ganz anderes, als wenn er solcher Offenbarung eine dogmatische Specialität über den Hergang bei der Parusie entnähme.

Wenn es nun endlich ebensowenig angeht, mit Hilgenfeld[1]) den Sinn ganz allgemein zu fassen: in der Art und Weise eines Herrnwortes, d. h. als eine wesentliche christliche Wahrheit theile ich euch das mit, so bleibt nur das Urtheil übrig, dass die Stelle zur Zeit noch nicht genügend aufgehellt ist. Und doch liegt vielleicht die Lösung nicht so fern.

Ewald[2]) hat hier ein uns verlorenes Evangelium citirt gefunden. Dieser Gedanke führt vielleicht auf eine richtige Fährte. Zwar, ein Evangelium, in dem dieses Wort gestanden hätte, wird es schwerlich gegeben haben, wenigstens sind die uns erhaltenen Bruchstücke apokryphischer Evangelien so beschaffen, dass wir kaum etwas derartiges in einem solchen werden vermuthen dürfen, und nur so auf's Gerathewohl irgend welche verlorene Schriften beliebigen Inhalts vorauszusetzen, wäre willkürlicher als erlaubt ist. Aber insofern scheint in dem Gedanken etwas Richtiges zu liegen, als unsere Stelle entschieden erklärt wäre, sobald ein schriftliches Herrnwort aufgewiesen werden könnte, das ihren Hauptgedanken enthält. Dieser ist aber, wie gesagt, kein anderer als der, dass zwischen den die Parusie Erlebenden und den Todten kein Zeitunterschied sein wird in der Erlangung des ihnen bereiteten Heils.

Gerade dieser Gedanke ist nun aber derjenige, der durch eines der werthvollsten und in christlichen Kreisen angesehensten Produkte der jüdischen Apokalyptik hindurchgeht, nämlich das IV. Buch Esra. Beim Lesen dieses merkwürdigen Werkes trifft man immer wieder auf

---

1) Histor. krit. Einleitung in das neue Testament p. 224.
2) Sendschreiben des Paulus p. 48.

Stellen, die bald in dieser, bald in jener Form sich mit der Frage beschäftigen, ob beim Eintreten der Parusie ein Unterschied stattfinden werde zwischen denen, die sie erleben und denen, die sie nicht erleben. Obgleich in gegewisser Hinsicht allerdings die Uebrigbleibenden beseligter sind, als die Gestorbenen (4. Esra 13, 24), weil sie zwar durch die letzte Prüfung hindurch müssen, aber doch wissen, welches das Ende sein wird, während die Nichtübriggebliebenen das nicht gewusst haben, so herrscht doch im Allgemeinen zwischen beiden Gleichheit. Denn, wenn die Verstorbenen in ihren Behältnissen klagen: „wie lange hoffe ich hier, und wann wird kommen die Frucht der Tenne unseres Lohnes?“ so antwortet ihnen Jeremiel (Gottes Erbarmen): „dann, wenn erfüllt ist die Zahl der euch Aehnlichen“ (4, 33).[1]) Fragt aber die menschliche Ungeduld, warum konnte Gott nicht Alle zugleich schaffen, d. h. warum musste er die Einen sterben lassen und die Anderen überleben, so ist die göttliche Antwort: „es kann das Geschöpf nicht mehr eilen, als der Schöpfer, noch könnte die Welt die tragen, die in ihr zu schaffen sind, auf einmal“ (5, 44). Bei der Parusie aber werden beide dasselbe Heil erlangen. „Mein Sohn, der Gesalbte, wird sich offenbaren mit denen, die bei ihm sind, und wird erquicken die Uebrigen während 400 Jahren“ (7, 28). Es ist also kein Unterschied, und wenn Esra fragt: „wie wird es mit denen, die bis zum Ende sind, wie wird es mit denen sein, die vor mir waren, oder die mit uns, oder mit denen nach uns?“ so antwortet Gott durch den Engel Uriel: „einem Kranze möchte ich mein Gericht vergleichen, wie die Letzten nicht zu langsam, so die Früheren nicht zu schnell“ (5, 41. 42).

Aus diesen Stellen geht jedenfalls so viel hervor, dass die Frage, die 1. Thess. 4, 15 berührt wird, im IV. Buch Esra einen breiten Raum einnimmt. Man könnte nun darin bloss eine gewisse Verwandtschaft des Inhalts er-

1) Die Stellen in der Uebersetzung von Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen II. Theil.

kennen, wie z. B. Renan[1]) thut. Aber es fragt sich, ob nicht weiter zu gehen ist und die Abhängigkeit der einen Schrift von der anderen angenommen werden muss. Da nun das IV. Buch Esra in seiner ursprünglichen Gestalt ein Produkt der innerjüdischen Apokalyptik ist, das erst später von christlicher Hand Erweiterungen erhalten hat (namentlich die beiden Eingangs- und Schlusskapitel I. II und XV. XVI, sowie in der oben angeführten Stelle 7, 28 der Name Jesus für Messias), so ist eine Benutzung des I. Thessalonicherbriefes durch das ursprüngliche Esrabuch an und für sich unwahrscheinlich, und in unserem Falle wäre sie durch die Form unserer Stelle, die ein Citat anführt, ausgeschlossen. Dagegen kann der umgekehrte Fall auch sonst mit ziemlicher Sicherheit nachgewiesen werden. Hilgenfeld[2]) hat gezeigt, dass das Esrabuch, nachdem es einmal von christlicher Seite recipirt war, sehr bald einen grossen Einfluss ausübte, der auch schon im neuen Testamente bemerkbar wird. Er führt als dahin gehörend an aus dem 1. Thessalonicher Briefe den Ausdruck *περιλειπόμενοι*, *qui relicti sunt*, der eben in unserer Stelle (4, 15) vorkommt und die zur Zeit der Parusie noch Lebenden bezeichnet, wofür er im 4. Esrabuche stehend gebraucht wird (6, 25; 7, 28; 9, 8; 13, 16—24. 26. 48). Da dieser Ausdruck 1. Thess. 4, 15. 17 als *ἅπαξ λεγόμενον* steht, so liegt allerdings die Annahme seiner Entlehnung aus dem Esrabuche sehr nahe. Hilgenfeld zählt noch eine ganze Reihe von Entlehnungen auf, die den Paulinischen Hauptbriefen angehören, was bei seiner Annahme der Abfassung des Esrabuches um 30 v. Chr. keine Schwierigkeit hat. Wir lassen dies jedoch auf sich beruhen, da diese anderen Beispiele nicht so schlagend erscheinen. Volkmar[3]) ferner hat gleichfalls nachgewiesen, dass im neuen Testamente noch Anderes vom 4. Esrabuche influenzirt ist. Er rechnet dahin in der

1) les Evangiles p. 348.
2) *Messias Judaeorum* p. LXIV. ss.
3) A. a. O. p. 273.

Apostelgeschichte die Angabe, dass Christus nach der Auferstehung noch 40 Tage auf Erden mit den Jüngern verkehrt habe und dann gen Himmel gefahren sei, was aus 4. Esra 14, 36—50 (nach der orientalischen Textesrecension) geflossen, und im Matthäusevangelium einige Redestellen, namentlich 7, 13. 14, sowie den Spruch 19, 30: viele Erste werden die Letzten und Letzte die Ersten sein, der mit Hülfe von 4. Esra 8, 5: *multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur*, gebildet sei. Ohne hierauf gerade Gewicht zu legen, dürfen wir doch danach behaupten, dass die Annahme der Benutzung von 4. Esra im 1. Thessalonicher Briefe nichts so Unerhörtes sei, und vielleicht sind von einer solchen noch andere Spuren aufzufinden. Der Ausdruck *οἱ κοιμώμενοι* (im Präsens) für die Todten, der 1. Thess. 4, 13 gebraucht wird hat zwar 1. Cor. 11, 30 eine Parallele, ist aber doch eigenthümlich, und vielleicht haben manche Ausleger (de Wette, Weizel) nicht so Unrecht gehabt, darin die Vorstellung eines Seelenschlafes zu finden. Ein solcher wird aber wirklich gelehrt 4. Esra 6, 19—76, bes. 68 in der Ergänzung des Vulgatatextes, die Fritzsche[1]) giebt. Auch die Bedeutung der *ἅγιοι* 1. Thess. 3, 13 wird durch diese Annahme klarer als bisher. Dem Sprachgebrauche nach verstände man unter diesen Heiligen am besten die Christen, da aber diese Heiligen bei der Parusie im Geleite Christi kommen sollen, und nach 4, 16 die Todten in Christo erst dann auferstehen werden, so war es schwierig diese beiden Vorstellungen zusammenzureimen, und man nahm die *ἅγιοι* bisher überwiegend für Engel, welche sonst bei Paulus niemals einfach so bezeichnet werden. Im Esrabuche herrscht die Vorstellung, dass die vollendeten Gerechten im Tode in's Paradies versetzt werden um dann mit dem Messias bei der Parusie wiederzuerscheinen.[2]) Der Verfasser des 1. Thessalonicherbriefes hätte dann die paulinische Vorstellung von der Auferstehung der Todten

1) *Libri apocryphi vet. Testamenti* 1871.

2) 7, 28 *revelabitur enim filius meus cum his qui cum eo sunt.*

bei der Parusie mit der Anschauung des Esrabuches von ihrer Wiederkunft mit dem Messias verbunden, und die *ἅγιοι* könnten nun wirklich als die Seelen der vollendeten Christen gefasst werden. Ueberhaupt ist, wie es mit diesen Specialitäten auch bestellt sein möge, die grosse Verwandtschaft des eschatologischen Vorstellungskreises beider Schriften zu konstatiren. Wie der 1. Thessalonicherbrief das jüdische Esrabuch benutzt hat, so hat dann die christliche Erweiterung des letzteren wahrscheinlich jenen gekannt und verwerthet. So erklärt sich wenigstens am leichtesten das in den Eingangskapiteln von 4. Esra zweimal wiederkehrende Bild von der Amme, die ihre Kindlein nährt: 1, 28 *nonne ego vos rogavi ut pater filios et mater filias et nutrix parvulos suos*, und 2, 25 *nutrix bona, nutri filios tuos*, ein Bild, das wohl auf 1. Thess. 2, 7 *ὡς ἐὰν τροφὸς θάλπῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα* zurückgeht, so gut wie 4. Esra 1, 29: *ita vos collegi ut gallina pullos suos sub alas suas*, auf Lc. 13, 34; Matth. 23, 37 oder weiter auf die Prophetenschrift, die man hier citirt hat finden wollen, zurückzuführen ist.

Sind nun solche Berührungen zwischen den beiden Werken in der That vorhanden, so steht nichts der Annahme entgegen, dass in unserer Thessalonicherstelle unter dem *λόγος κυρίου* ein Wort aus dem 4. Esrabuche gemeint sei. Und zwar wird es dann vorzugsweise die angeführte Stelle 4. Esra 5, 42 sein, die dabei vorschwebt: *coronae assimilabo iudicium meum, sicut non novissimorum tarditas, sic nec priorum velocitas.*[1]) In der Hilgenfeld'schen Rückübersetzung in's Griechische lautet diese Stelle: *στεφάνῳ ὅμοιον τὸ κρίμα μου· καθὼς οἱ ἔσχατοι οὐχ ὑστεροῦσιν, οὕτως οὐδ' οἱ πρότεροι φθάνουσι.*[2]) Wenn hier die Reihenfolge die umgekehrte ist, wie in unserer Thessalonicherstelle, wenn das *οὐ φθάνουσι* nicht von den Lebenden, sondern von den Todten ausgesagt wird, so ist zu bedenken, dass nach der ganzen Anlage des Esrabuches

1) In der Ausgabe von Fritzsche p. 599.

2) Hilgenfeld, *Messias Judaeorum* p. 52.

dies nicht anders sein kann. Die *πρότεροι* sind da eben die früher lebenden Generationen, die *ἔσχατοι* die künftig kommenden. Im Thessalonicherbriefe dagegen bezieht sich alles auf die Christengemeinde, in welcher der Unterschied der Zeit zwischen Verstorbenen und Lebenden ein relativ geringer ist. Der Grundgedanke, nämlich die gleichzeitige Erlangung des Heils durch Verstorbene und Lebende, ist darum doch derselbe. Dass dies in der That der Sinn der Esrastelle ist, bezeugt auch das *opus imperfectum in evang. Matthaei*, das folgenden Commentar zu derselben giebt[1]: *dicit enim propheta Esra, volens omnium sanctorum unam ostendere vocationem, et nullam esse inter eos differentiam temporis causa, dicit omnium sanctorum numerum esse quasi coronam; sicut enim in corona, cum sit rotunda, nihil invenias, quod videatur esse initium aut finis, sic inter sanctos, quantum ad tempus in illo saeculo, nemo novissimus dicitur, nemo primus.*"

Wie kann nun aber im 1. Thessalonicherbriefe ein Citat aus 4. Esra als *λόγος κυρίου* bezeichnet werden? Hier ist zuvörderst zu beachten, dass die Aufschlüsse, die das Buch über die Zukunft giebt, sämmtlich dem Engel in den Mund gelegt werden, der dem Esra den Willen Gottes offenbart. Dieser Engel, Uriel, Licht Gottes, genannt, ist aber im Grunde nichts anderes als der sich offenbarende Gott selbst, denn von der zweiten Vision an redet er oft im eigenen Namen und wird ihm die Lenkung der Welt und überhaupt das göttliche Walten zugeschrieben (5, 42; 6, 6; 7, 3 u. a.). Der Engel wird hier geradezu mit *κύριε* angeredet, zum Zeichen, dass er eben nur Einkleidung der Gottesoffenbarung selbst ist. Für Gott wird aber im Esrabuche stehend *dominus*, *κύριος*, gebraucht, oft auch in der Anrede *dominator domine*, was, wie Volkmar wohl mit Recht annimmt[2]) einem griechischen *ὦ κύριε ὁ θεός* entspricht. Was also im Esrabuche als Offenbarung geredet wird, ist ein *λόγος κυρίου*. Es kommt

---

1) Hilgenfeld, *Messias Judaeorum* p. 52 in der Anmerkung.
2) A. a. O. p. 5.

noch hinzu, dass in der altchristlichen Literatur ganz gewöhnlich solche prophetische Worte, wenn sie auch einer verhältnissmässig jungen Schrift entnommen sind, als Herrnworte bezeichnet werden. Ein Beispiel dafür, das sich speciell auf unser Esrabuch bezieht, bietet der Barnabasbrief. Die Stelle vom blutenden Holze nämlich Barn. 12, 1 *καὶ πότε ταῦτα συντελεσθήσεται; λέγει κύριος· ὅταν ξύλον κλιθῇ καὶ ἀναστῇ, καὶ ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξῃ*, citirt, wie auch die Ausgabe von v. Gebhardt, Harnack und Zahn anerkennt, offenbar 4. Esra 5, 5 *et de ligno sanguis stillabit.* Auch das Citat Barn. 6, 13: *λέγει δὲ κύριος· ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα,* das bisher nicht hat nachgewiesen werden können, hat am meisten Aehnlichkeit mit 4. Esra 6, 1—6 *initio terreni orbis .... tum cogitavi, et facta sunt per me solum et non per alium, ut et finis per me et non per alium.* Beidemal wird also das Prophetenwort mit der Formel *λέγει κύριος* eingeführt, was der altchristlichen Anschauung, dass der Christusgeist aus allen Propheten geredet habe, ganz gemäss ist. Ein solches Wort konnte aber auch der Verfasser von 1. Thessalonicher sehr wohl als ein Herrnwort einführen und sagen *ταῦτα γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου.*

Es bleibt noch übrig, die Consequenzen zu ziehen, die sich aus dem bisher Ausgeführten für Verfasser und Entstehungszeit des 1. Thessalonicherbriefes ergeben.

Wenn die besonders von Hilgenfeld vertretene Ansicht richtig sein sollte, dass das Esrabuch nach der Schlacht bei Actium entstanden sei, so kann an und für sich die Abfassung des 1. Thessalonicherbriefes durch den Apostel Paulus immer noch aufrecht erhalten werden. Hilgenfeld selbst nimmt ja auch keinen Anstand, dem Paulus die häufige Benutzung dieser Schrift zuzuschreiben. Nur wäre dann doch auffallend, dass Paulus selbst ein solches ausserkanonisches Prophetenwort als Herrnwort sollte citirt haben, ein Gebrauch, der sonst bei ihm nicht nachzuweisen ist. Wir hätten dann ein Seitenstück zu dem Citate des Henochbuches im Briefe Judae, aber dieser Sachverhalt würde nicht gerade für die Echtheit sprechen.

Ist aber, wie die Meisten gegenwärtig annehmen, das 4. Buch Esra unter Domitian oder Nerva am Ende des 1. Jahrhunderts geschrieben, und sind also die drei Häupter des Adlers 11, 28—35; 12, 22—30 nicht Caesar, Antonius und Octavianus, sondern die drei flavischen Kaiser Vespasian, Titus und Domitian, so ist der 1. Thessalonicherbrief ebenfalls frühestens an das Ende des 1. Jahrhunderts zu rücken, wenn nämlich unsere Anschauung von der Benutzung des Esrabuches gerechtfertigt ist. Wir haben alsdann in der Stelle 1. Thess. 4, 15 wohl die älteste Spur der Aneignung der geheimnissvollen jüdischen Apokalypse von christlicher Seite. Es fragt sich nun, ob eine nachpaulinische Abfassung dieses Briefes sich auch sonst begründen lässt.

Baur hat bekanntlich gegen die Aechtheit der beiden Tessalonicherbriefe eine ganze Reihe von Gründen geltend gemacht.[1]) Seine Beweisführung hat indessen selbst bei der nicht dogmatisch gebundenen Kritik nur theilweise Anklang gefunden. Namentlich den 1. Brief glaubten Viele als echt festhalten zu müssen, die den 2. preiszugeben keinen Anstand nahmen. So Lipsius, Hilgenfeld, Weisse, Hausrath, Pfleiderer, Schmidt, Immer[2]) u. A. Der zweite Brief bietet allerdings durch die ausserordentlich konkreten Vorstellungen von dem ἀντικείμενος und dem κατέχων mehr Handhabe zu einem negativen Urtheil. Aber bei näherer Betrachtung verdienen die Gründe, die Baur auch gegen den ersten Brief anführt, doch mehr Beachtung, als man ihnen gewöhnlich zu schenken geneigt ist. Der Leser dieses Briefes hat zwar überall den Eindruck, dass Paulus ungefähr so könnte geschrieben haben. Sprache, Gedankengang, selbst Anordnung des Einzelnen haben mit den Hauptbriefen grosse Aehnlichkeit. Indessen kann doch gerade diese Wahrnehmung auch ein entgegen-

---

1) Bes. im Anhang zum Paulus 2. Aufl. II. p. 314—69.

2) Immer, Theologie des neuen Testamentes 1877 p. 216, im Uebrigen vergleiche die Uebersicht von Holtzmann in Schenkel's Bibellexikon V. p. 503.

gesetztes Urtheil begründen. Wer vom Studium der Hauptbriefe herkommt, der empfängt den Eindruck, das Alles schon anderswo gelesen zu haben. Bei näherem Zusehen stellt sich dann heraus, dass das Einzelne unter der fast allgemein angenommenen Voraussetzung der Abfassung der Thessalonicherbriefe während des ersten Aufenthaltes Pauli in Korinth an starken Schwierigkeiten leidet, dass so Manches, was in den Hauptbriefen an passender Stelle steht und durch sich selbst klar ist, hier in ein schiefes Licht gerückt wird und bei der Untersuchung einen unerklärbaren Rest zurücklässt. Das führt denn zur Erwägung der Möglichkeit, ob nicht auch ein Nachahmer am Ende im Stande gewesen sei, auf Grund der Hauptbriefe so zu schreiben. Ein rascher Gang durch den Hauptinhalt des Briefes wird dies verdeutlichen.

Nach dem Eingange folgt zunächst die gewöhnliche Danksagung für das Glaubensleben der Gemeinde 1, 2—10. Hierbei wird von der Gemeinde in Thessalonich gesagt, dass sie das Vorbild aller Gemeinden Macedoniens und Achaja's geworden sei, denn von ihr aus sei das Wort des Herrn erschollen nicht nur in diesen beiden Provinzen, sondern an jedem Orte sei ihr Glaube kund geworden. Das ist auffallend für eine Gemeinde, die Paulus vielleicht ein halbes oder ganzes Jahr zuvor gestiftet hatte, erinnert dagegen an den Eingang des Römerbriefes (1, 8), wo es freilich natürlicher klingt, wenn gesagt wird, dass der Glaube dieser Gemeinde in alle Welt ausgegangen sei. 1, 9 wird zudem die Gemeinde in Thessalonich als eine vom Heidenthum bekehrte angeredet, während nach Act. 17, 4 der Grundstock derselben aus Juden und jüdisch lebenden Griechen gesammelt war, die längst keine εἴδωλα mehr angebetet hatten. Weiter redet Paulus von seiner Wirksamkeit in Thessalonich 2, 1—12, in einer Art, dass man den Eindruck erhält, er wolle sich in ähnlicher Weise gegen Vorwürfe vertheidigen, wie sie ihm später von seinen korinthischen Gegnern gemacht worden sind, nämlich gegen πλάνη, ἀκαθαρσία, δόλος,

κολακία, πλεονεξία. Auch die wiederholte Erinnerung, dass er ihnen nicht zur Last gefallen sei, sondern sich mit seiner Hände Arbeit ernährt habe, gehört eher an die Adresse der Korinther, als an die der Thessalonicher, von denen man nicht weiss, dass ihm dort dergleichen zum Vorwurf gemacht wurde. Gerade die Macedonier haben ja nach 2. Kor. 11, 9 dem Paulus materielle Unterstützung gewährt. Man müsste in der That, um diese und so manche folgende Stelle zu erklären, mit Lipsius[1]) in Thessalonich bereits damals das Auftreten judaistischer Gegner voraussetzen. Da man aber sonst dazu keinen Anlass hat, der später geschriebene Galaterbrief vielmehr den Eindruck der ersten Abwehr solcher Angriffe macht, so ist wahrscheinlicher, dass dieser Zug von den Korintherbriefen herübergenommen ist. Dieselben Bedenken erregt in noch stärkerem Maasse der Ausfall gegen die Juden, 2, 13—16, in dem sogar eine wörtliche Parallele zu Lc. 11, 49 sammt dem *ἅπαξ λεγόμενον ἐκδιώκειν*, wenn diese Lesart wenigstens festzuhalten ist, sich findet. Die Stelle V. 16: *ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος* wird trotz aller Mühe, die sich die Exegeten gegeben haben, auf den unbefangenen Leser doch immer den Eindruck machen, dass sie „so laut wie möglich sage, dass der Sprecher in Paulus Namen das Rachegericht schliesslich — 70 n. Chr. — über das christuswidrige jüdische Volk gekommen sah[2])". Diese antisemitische Polemik scheint auch hier der Reflex zu sein, den der paulinische Kampf gegen die Judaisten in das nachapostolische Zeitalter hineinwarf, das sie nur noch unter diesem Gesichtspunkte verstehen konnte.

Im folgenden Abschnitte 2, 17—3, 13 hören wir, dass Paulus einmal und zweimal nach Thessalonich hat kommen wollen, was wiederum der Situation des Briefes gar nicht entsprechen will, wenn Paulus erst so kurz zuvor als Verfolgter von Thessalonich nach Korinth ge-

1) Stud. u. Krit. 1854.
2) Volkmar, Mose Prophetie und Himmelfahrt p. 115.

kommen war. Begreiflicher ist dies wieder im Römerbrief 1, 13; 15, 22 oder im 2. Korintherbrief 12, 14. Die inzwischen geschehene Sendung des Timotheus aus Athen und seine bereits erfolgte Wiederkunft streitet mit Act. 17, 14; 18, 5, erinnert dagegen lebhaft an die Mission, die 1. Kor. 16, 10 dem Timotheus nach Korinth aufgetragen wird, und die dann 2. Kor. 7, 6; 8, 16 Titus wirklich ausgeführt hat. Es ist, wie wenn der Verfasser aus der Apostelgeschichte mit Zuhülfenahme der Korintherbriefe diese Sendung zusammengesetzt hätte, ohne zu bedenken, dass dadurch ein Widerspruch mit der ersteren entstehen musste. Der paränetische Theil 4, 1—12 behandelt nacheinander — fast möchte man sagen durcheinander — die *πορνεία*, die *πλεονεξία* und die *φιλαδελφία*, wobei der Uebergang von der ersten zur zweiten so unmotivirt ist, dass manche Ausleger das *πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι* V. 6 auch noch auf Fleischessünden beziehen und vom Ehebruch deuten zu müssen meinten. Es ist aber nur die gewöhnliche paulinische Reihenfolge, wie sie sich abgesehen von späteren Briefen, auch 1. Kor. 5 und 6 findet.

Der eschatologische Theil der nun folgt 4, 13—5, 3, ist wie bereits gesagt, mit 1. Cor. 15 im Wesentlichen übereinstimmend, nur dass sich in der *ἀπάντησις ἐν νεφέλαις* ein gröberes Element hinzugefunden hat. Man hat angenommen, dass Paulus später diese allzu sinnlichen Vorstellungen abgestreift habe, aber zwischen 1. Thess. und 1. Cor. liegen nur etwa 4 Jahre. Dass Paulus in dem Satze *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου* die Ueberzeugung ausspreche, dass er die Parusie selbst noch erleben werde, und diese Ansicht ihm kein Späterer nach seinem Tode hätte in den Mund legen können, ist ein Argument für die Echtheit, das namentlich Hilgenfeld immer wieder geltend gemacht hat. Aber eine solche Erwartung ist ihrer Natur nach nicht sicherer, als dergleichen Dinge bei der Ungewissheit des menschlichen Lebens überhaupt sein können, und ein Späterer konnte leicht in Pauli Namen ebenso reden,

wenn nur das ἡμεῖς als das ideale Subjekt der die Parusie erlebenden Gemeinde für ihn seinen Sinn noch nicht verloren hatte. Die daran sich schliessende Ermahnung zur Wachsamkeit und zum Wandel am Tage 5, 4—11 hat ihre genaue Parallele in dem entsprechenden Abschnitte des Römerbriefes 13, 11—14. Die geistliche Waffenrüstung 5, 8, aus Jes. 59, 17 entnommen, ist Eph. 6, 10—17 weiter ausgeführt. Hier spielt auch die paulinische Trias πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς hinein, aber so, dass die ersten beiden den Panzer, die letzte den Helm bildet, eine Zusammenstellung, die etwas gewaltsam erscheint. Da schon 1, 3 diese Trias vorausgesetzt wird, so zeigt die Geläufigkeit ihrer Verwendung, dass die Stelle 1. Kor. 13, 13 mit ihrem noch viel frischeren Gepräge wohl vorangehen wird. Die gnomenartigen Schlussermahnungen endlich 5, 12—25 mahnen an den ähnlichen Schlusstheil Rom. 12. Auch 1. Kor. 14, 1 f. scheint bei der Empfehlung der προφητεῖαι V. 20 im Sinne zu liegen und auf die analoge Mahnung, Alles zu prüfen und das Beste zu behalten, hinzuleiten. Die Trichotomie πνεῦμα, ψυχή, σῶμα V. 23 ist in dieser Form mehr platonisch als paulinisch. Am Ende 5, 26—28 fällt noch auf, wie angelegentlich der Verfasser die Empfänger beschwört, den Brief allen Brüdern zu lesen zu geben. Das hatte Paulus nicht nöthig, wohl aber ein Nachahmer, der zuversichtlich auftreten musste, wenn er seiner Mühe Lohn ernten wollte.

Alle diese Berührungen, die man meist schon von jeher bemerkt hat, könnten nun an und für sich auch blos daher kommen, dass der Apostel eben in jedem Briefe derselbe bleibt und sich in Gedanken und Ausdruck, wie natürlich, wiederholt. Aber genau besehen liegt doch in unserem Falle die Sache anders, und es will Vieles im Zusammenhange unseres Briefes nicht zur völligen Klarheit gelangen, was in dem der Hauptbriefe sofort und einfach sich erledigt.

Man hat es also wohl doch bisher mit der „Widerlegung“ der Baur'schen Bedenken zu leicht genommen. Sollte unsere Ansicht, dass das 4, 15 citirte Herrnwort im

4. Buch Esra zu finden sei, sich begründet erweisen, so wäre damit in die Wagschale der Kritik ein Gewicht gelegt, das im Sinne der nachpaulinischen Abfassung auch des 1. Thessalonicherbriefes den Ausschlag geben müsste. Der Zweck des Briefes wird dann der gewesen sein, die paulinische Eschatologie zu ergänzen und mit dem Zeitbewusstsein in Einklang zu setzen, namentlich mit Bezug auf die den damaligen Christen so wichtige Frage des Verhältnisses der Todten zu den Lebenden beim Eintreten der Parusie. Wie der 2. Thessalonicherbrief in den paulinischen Vorstellungskreis die Figuren des ἀντικείμενος und des κατέχων eingeführt und so der judenchristlichen Apokalypse ein entsprechendes Gegenstück zur Seite gesetzt hat, so eignet der 1. Thessalonicherbrief dem Paulinismus das Bedeutsamste aus dem 4. Esrabuche an, das der Christenheit am Ende des 1. Jahrhunderts nach allen Zeugnissen die wir haben so ungemein wichtig wurde. Gerade bei der Verzögerung im Eintreten der Parusie und nachdem die erste christliche Generation in's Grab gesunken war, begreift es sich, wie die Frage ob die Todten denn auch zugleich mit den Lebenden am Heil theilnehmen werden, erwachen konnte und wie willkommen ein Trost dafür aus apostolischem Munde sein musste. Nach Sprache und Ausdrucksweise gehört unser Brief in die Nähe der lukanischen Schriften und da auch die äusseren Zeugnisse dem nicht im Wege stehen, erhält seine Abfassung um die Wende des 1. und 2. Jahrhunderts auch von dieser Seite her überwiegende Wahrscheinlichkeit.

Noch einmal das Todesjahr Polykarp's.

Von

R. A. Lipsius.

In seinem Züricher Habilitationsvortrag über das Martyrium Polykarp's (abgedruckt in Hilgenfeld's Zeitschrift 1882 S. 227 ff.) erhebt Herr Emil Egli gegen den Unterzeichneten und gegen Dr. von Gebhardt den Vorwurf, dass wir beide unsere Abhandlungen, soweit es die Abweichung von Waddington in der Jahreszahl betrifft, gar nicht geschrieben haben würden, wenn wir Waddington genauer studirt hätten (S. 240) und lässt bald nachher mit gesperrter Schrift die Worte drucken, wir hätten uns „kurzer Hand" auf den Ansatz Herbst 144 für den Anfang des Krankheitsjahr des Aristides in der Tabelle bei Waddington verlassen, während nach dem Ergebnisse der „Diskussionen" Waddington's 143 das richtige Jahr sei.

Diese Beschuldigung ist so leichtfertig, dass sie einfach in sich selbst zusammenfällt, wenn man Waddington wirklich „genau studirt". Es ist zwar buchstäblich richtig, dass der Ansatz 144 für den Krankheitsbeginn des Aristides in der Abhandlung Waddington's (abgesehen von der Tabelle) nicht vorkommt. Wohl aber bezeichnet er dreimal S. 7. 12. 47 (ich citire nach dem von Hrn. Waddington mir freundlichst übersandten Separatabzug) das Proconsulatsjahr des Julianus, 145—146 als das zweite Krankheitsjahr des Aristides, und auf diesem Ansatze beruht überhaupt seine ganze weitere Rechnung. Von hier aus gewinnt er den Ansatz Herbst 144 für den Anfang, also Herbst 161 für das Ende der siebzehnjährigen Krankheit des Aristides, rechnet also nicht „offenbar" von dem an-

geblich „falschen" Datum 161 bis 144 zurück (Egli S. 241), sondern die Sache verhält sich einfach umgekehrt. Wenn Waddington S. 31 flg. gelegentlich bemerkt, „die 5 Jahre einige Monate der ἀλουσία des Aristides führen vom Proconsulate des Quadratus präcis bis zum Ende der siebzehnjährigen Krankheit", so ist es zwar richtig, dass wir vom Posideon des Jahres 155 an gerechnet, nur bis zum Sommer 160 gelangen; aber diesen Ansatz hat Waddington eben nicht zum Ausgang seiner Rechnung genommen; vielmehr ist der Ansatz für das Proconsulat des Quadratus erst von dem für Julianus abhängig. Wenn aber Waddington in der Tabelle das Datum für die Ankunft des Aristides in Pergamon auf 145 statt auf 146 ansetzt, so steht dieser Ansatz, den Egli gegen Gebhardt verwerthet, allerdings in Widerspruch mit Waddington's Rechnung und beruht eben darum wohl auf einem Versehen. Hiernach mag der Leser ermessen, wen der Vorwurf trifft, Waddington nicht genau studirt zu haben.

Unabhängig von dem hier Gesagten bleibt die Frage, ob nicht, wie ich selbst in meinen beiden Abhandlungen ausdrücklich als eine Möglichkeit bezeichnete, der Anfang der Krankheit des Aristides schon auf Herbst 143 statt 144 zu datiren sei. Um so mehr wird es aber dabei sein Bewenden behalten, dass wir mit unseren dermaligen Mitteln ausser Stande sind, zwischen den Jahren 155 oder 156 für das Todesjahr Polykarps zu entscheiden.

Die leucianischen Johannesakten bei Theodoros Studites.

Von

Max Bonnet.

In der Revue critique 1880 t. I. p. 453 schrieb ich über Zahn's Acta Joannis: *On regrette aussi de n'y pas voir figurer le récit de Syméon le Métaphraste sur le juif qui essaye de s'empoisonner. Son authenticité est attestée par Théodore Studite.* Diese Stelle musste dem Leser unverständlich bleiben, da die Worte, auf die ich Bezug nahm, mir nach einer Pariser Handschrift vorschwebten, in der ich das *ἐγκώμιον* zuerst gelesen hatte, dagegen in dem gedruckten Texte (Mai nova patrum bibliotheca V app. p. 68 f. aus cod. Vat. 2019) fehlen. Ausserdem glaube ich aber einen Irrthum begangen zu haben, den ich längst erkannt habe und längst hätte aufdecken sollen, um zu verhüten, dass andere mir darin folgten, wie nun in dem grundlegenden Werke von Lipsius, die apokryphen Apostelgeschichten u. s. w. S. 428 und 442, freilich in einem Punkte von untergeordneter Bedeutung und unter Hervorhebung des Widerspruchs der einen Handschrift, geschehen ist. Die betreffenden Worte des cod. Paris. 1197 müssen unberücksichtigt bleiben, sie sind gewiss aus Symeon Metaphrastes interpolirt; sie stechen durch die ungeschickte Redeweise (vgl. *καὶ μάρτυς*, das nachhinkende *αἰδοῖ κτλ.* und besonders das *ὡς ἱστόρηται*) von der kunstreichen Rundung der Theodorschen Phrasen ab, und unterbrechen geradezu den Zusammenhang. Zugleich mit ihnen werden aber auch wohl einige Zeilen weiter die Worte *χόρτον τε κτλ.* wegfallen müssen. Zwar sind sie viel passender eingefügt; aber sie fehlen ebenfalls in der Vaticanischen Handschrift, sie enthalten einen eben solchen lahmen Dativ und beziehen sich ebenso auf eine Geschichte, die gerade auch beim Metaphrasten steht; endlich scheint das im Vaticanus an Stelle des verdächtigen Wortes befindliche *καὶ* unentbehrlich: unter diesen Umständen wird man wohl nicht umhin können, auch diese Worte für unächt zu erklären. Cod. Paris. gr. 1197 f. 35: *ἄρτι μὲν ἑτερόφθαλμος ὀρθοβλεπτεῖ . . . ἄρτι δὲ συγκεκυφὼς ὀρθοῦται . . . ἄρτι στεῖρα παιδοποιεῖ καὶ αἱμόρρους* (*αἱμόρρουσα* Vat.) *εὐπαθεῖ καὶ δυστοκοῦσα εὐτοκεῖ καὶ πᾶν κολόβωμα φυσικὸν ἀρτιάζεται καὶ πᾶσα μαλακία ὑποχωρεῖ καὶ πᾶν ψυχικὸν πάθος*

ἐξοστρακίζεται (*ἐξωστατεῖ* Vat.). [*καὶ μάρτυς ὁ τὴν λῃστείαν ἀποθέμενος αἰδοῖ τῇ πρὸς τὸν ἀπόστολον, ὡς ἱστόρηται·* om. Vat.] *ἐῶ λέγειν τὰς ἐν ἀλόγοις ζώοις θαυματουργίας, τάς τε τῶν στοιχείων ἄρσεις καὶ μεταθέσεις* . . . f. 36 *ὅρα μοι λοιπὸν καὶ ὄρος εἰς ὑγρὰν* (*ὑγρὸν* Vat.) *μεταιρόμενον τυχόν, καὶ* (*αὖ* add. Vat.) *πάλιν βυθὸν ξηραινόμενον καὶ εἰς χλοηφόρον πεδίον μετατιθέμενον, καὶ μέντοι γε* (*καὶ* . . . *ριγὲς* Vat.) *ὕδωρ ἀθρόως ἐκ πυθμένων* (*πυθμῶν* Vat.) *πηγάζον, πέτραν τε σχιζομένην καὶ τὸν θεοφιλῆ* (*χριστοφόρον* Vat.) *παραπέμπουσαν* (*ἀποπ.* Vat.), [*χόρτον τε εἰς χρυσὸν μεταβαλλόμενον οἴκτῳ τοῦ ἑαυτὸν μέλλοντος διὰ πενίαν ἀναιρεῖν* (om. Vat.)] (*καὶ* (add. Vat.) *εἴ τι ἄλλο κατὰ χρείαν τῶν εἰς πίστιν ἑλκόντων τοὺς μαθητιῶντας οὐδὲν ἀδυνατούσης τῆς θείας χάριτος.*

Hiermit fällt nun das Hauptmerkmal für die Zugehörigkeit der ganzen Wunderreihe zur leucianischen Ueberlieferung weg; trotzdem aber wird die eigenthümliche Beschaffenheit der übrigen Wunder selbst wohl niemand über ihren Ursprung im Unklaren lassen.

Erklärung.

Prof. Dr. W. Weiffenbach hat in diesen Blättern (1882 S. 670) die Vermuthung ausgesprochen, dass mir „das ungemein glückliche Zusammentreffen meiner Kritik (seiner Schrift über die Papiaszeugnisse) mit einer anderen damals mit ihm vorgenommenen Abschlachtung bekannt war.“ Ich erkäre hierauf, dass ich auch nicht die leiseste Ahnung habe, worauf diese Bemerkung geht, also jedenfalls an jenem „Zusammentreffen“ gänzlich unschuldig bin. Das Urtheil über das Aussprechen solcher durch nichts begründeter Vermuthungen muss ich unbefangenen Lesern anheimstellen. Dr. Weiffenbach beklagt sich über meine „nicht nur lieblos harte, sondern auch ungerechte und mit factischen Unwahrheiten ausgestattete Recension.“ Ich kann demgegenüber nur mein aufrichtigstes Bedauern darüber aussprechen, dass der Verfasser sich durch meine Recension verletzt gefühlt hat, und die Versicherung geben, dass dies völlig ausser meiner Absicht gelegen hat. Ich kann auch bei nochmaligem Durchlesen derselben schlechterdings in ihr nichts finden, was über eine rein sachliche Kritik hinausgeht. Den daneben erhobenen Vorwurf über Ungerechtigkeiten und „Unwahrheiten“ muss ich bis auf gegebenen Nachweis dahingestellt sein lassen.

Dr. Weiss.

Zur Geschichte der Emancipation der natürlichen Theologie.

Von

Wilhelm Bender
in Bonn.

1. Einleitung.

Es ist die allgemeine Meinung, dass die Leibniz-Wolfische Philosophie einen ganz hervorragenden Antheil an der Entstehung und Ausbreitung der religiösen Aufklärung des 18. Jahrhunderts habe. Ebenso scheint darüber Uebereinstimmung zu herrschen, dass sie durch die entschiedene Bevorzugung der natürlichen Moral und Religion der aufklärerischen Bewegung zunächst in Deutschland ihren eigenthümlichen Charakter aufgeprägt habe.

Für Leibniz selbst wird freilich eine gewisse Ausnahmestellung vorbehalten. Und zwar mit einem Schein von Recht. Denn dieser vielseitige Mann hat bei seinen kirchenpolitischen Projekten keineswegs mit der natürlichen Religion gerechnet. Vielmehr hat er, wie sein Vorgänger Georg Calixt, die Union der streitenden Kirchen durch eine Ermässigung und Ausgleichung der Differenzpunkte der überlieferten kirchlichen Systeme herbeizuführen gesucht und dabei die übernatürliche Theologie mit seinem Ansehen gedeckt. Muss man also unter religiöser Aufklärung die Emancipation der natürlichen Religion von der übernatürlichen Theologie des Kirchenthums verstehen, so ist Leibniz kein eigentlicher Aufklärer gewesen.

Aber, wie gesagt, Leibniz war ein vielseitiger Mann.

In einem und demselben Jahre (1671) hat er „die Trinitätslehre mit neuen Argumenten gestützt,“ in einer Schrift „von der wahren Theologia mystica“ die Lehre vom inneren Licht vertreten und endlich die Grundgedanken der natürlichen Theologie in der Abhandlung über den freien Willen, die Vorsehung u. s. w. entwickelt. Die 1710 erschienene Theodicee darf man aber bereits unter die Programmschriften der rationalistischen Aufklärung stellen.

Und welch einen Umschwung in der gesammten geistigen Stimmung der Gesellschaft setzt gerade dieses letztere Unternehmen, dem sich schon im 17. Jahrhundert die besten Kräfte zugewandt hatten, voraus![1])

Die Reformation hatte ihre Seelenangst in der Frage, wie der sündige Mensch vor Gott seine Rechtfertigung finden könne, ausgeschüttet. Die scholastische Orthodoxie hatte ihren ganzen eminenten Scharfsinn an den Beweis gesetzt, dass und wie Gott den verlorenen und verdammten Menschen um des Verdienstes Christi willen rechtfertigen könne. Jetzt wird die Rechtfertigungsfrage gewissermaassen umgestellt. Es wird nicht mehr gefragt: wie kann der Mensch sich vor Gott, sondern wie kann Gott sich vor dem Menschen rechtfertigen — wegen all' des physischen und moralischen Elend's, das er seit der Schöpfung auf ihn gehäuft hat!

Leibniz hat mit der Lehre von der besten Welt auf diese Frage geantwortet und damit jenen religiösen Optimismus begründet, der die ganze deutsche Aufklärung charakterisiert. Während er mit seiner mathematischen Demonstrirmethode die überlieferten Dogmen neu zu stützen versuchte, zog er ihnen zugleich den Boden unter den Füssen weg, auf dem sie allein stehen konnten.

Die Erbsündenlehre ist das Fundament der traditionellen Dogmatik. Leibniz hat dieselbe, ebenso wie ihr Correlat, die Lehre von den ewigen Höllenstrafen, vertheidigt.

Aber wer mochte noch auf die Apologie dieser „übernatürlichen“ Lehren Werth legen, wenn er sich erst gewöhnt hatte an die natürliche Güte des Menschen, an die schöne

1) Man vergleiche weiter unten die Schilderung des *theatrum fati* von Arpe.

Harmonie der Welt und an die ewige Liebe Gottes, die zur Ausgleichung ihrer Mängel immer bereit ist, zu glauben?

Ob Leibniz nicht gewusst hat, dass ein theologisches System haltlos dasteht, wenn es nicht in einer allgemeinen und lebendigen religiösen Stimmung wurzelt?

Ich lasse diese Frage unbeantwortet. Aber ich rechne es Leibniz zum grossen Verdienste an, dass er in einer Zeit, in welcher der traditionelle religiöse Pessimismus die sehr bedenkliche Wendung nahm, statt des Menschen vielmehr Gott wegen der Misère des Daseins zur Verantwortung zu ziehen, den berechtigten Optimismus des Christenthums wieder geltend gemacht hat, wenn er auch gerade dadurch einer der Urheber — denn sie hat mehrere — der deutschen Aufklärung geworden ist.

Dieser religiöse Optimismus, der nach Beendigung der Religionskriege des 17. Jahrhunderts in der verbesserten Lage der Völker einen soliden Stützpunkt fand, ist nun der mütterliche Boden, aus welchem die ungemein eifrige Pflege der natürlichen Moral und Religion durch Wolf und seine Schule erwächst und aus dem sie immer wieder ihre Lebenskraft gezogen hat.

Die Herrschaft dieser Schule in Deutschland, ja in Mitteleuropa, war mit der Thronbesteigung Friedrichs des Grossen entschieden, und mit ihr der Sieg der natürlichen Religion über die übernatürliche Theologie.

Nicht dass Wolf und seine Schüler als Aufklärer in der Weise eines Herbert von Cherbury aufgetreten wären. Die entscheidende Erklärung, dass die natürliche Religion zum Heile der Menschen zureiche, haben auch sie nicht gewagt. Im Gegentheile haben die Wolfianer daran festgehalten, dass die Anerkennung der übernatürlichen Theologie *conditio sine qua non* der Erlangung der ewigen Seligkeit sei. Wir sehen die Canz, Bilfinger, Baumgarten u. A. eifrig bemüht, die Vereinbarkeit der traditionellen Kirchenlehre mit der Vernunftreligion zu erweisen; und in dieser Hinsicht ist die Wolf'sche Philosophie sogar als die Mutter des Supernaturalismus des 18. Jahrhunderts zu betrachten. Sie hat den ortho-

doxen Theologen jedenfalls noch die Waffen zur Bestreitung eines Edelmann und Reimarus dargeboten.[1])

Wie ist es nun gekommen, dass die Wolf'sche Philosophie doch einen ungleich grösseren Antheil an der Ausbreitung der religiösen Aufklärung wie des theologischen Supernaturalismus des 18. Jahrhunderts hat? Sicherlich lag das nicht nur an den historischen Verhältnissen, sondern auch an der Haltung dieser Philosophie selbst.

Darüber kann nämlich kein Zweifel obwalten, dass die Sympathie der Wolf'schen Philosophen nicht auf Seiten der traditionellen Kirchenlehre lag, sondern auf Seiten der natürlichen Theologie. Sie sind mit der übernatürlichen Dogmatik ähnlich verfahren, wie die Pietisten. Sie haben derselben ihre Reverenz gemacht, um sie im Uebrigen — in die Ecke zu stellen.

Das Hauptinteresse der Wolfianer richtet sich doch auf die Pflege der natürlichen Moral und Religion. War dieselbe auch früher schon von der übernatürlichen Theologie getrennt und auf eigene Füsse gestellt worden, so war sie doch gewissermaassen die esoterische Religion der gelehrten und höher gebildeten Kreise geblieben.[2])

Jetzt wurde sie nicht mehr nur in lateinischer Sprache behandelt. Im Gewande der Muttersprache trat sie unter das Volk selbst und ermöglichte diesem die Vergleichung mit der scholastischen Theologie des Kirchenthums. Und diese Vergleichung musste nach Lage der Verhältnisse zu Gunsten der natürlichen Theologie ausfallen.

Dort ein schwerverständliches, hartes Religionssystem, in verschiedene confessionelle Typen gespalten, mit dem Blut eines furchtbaren Religionskrieges, mit dem Geifer der gehässigsten Polemik befleckt — hier ein „leichter, praktischer Lehrvortrag“, fasslich und überzeugend für den Reformirten wie Lutheraner, für den Protestanten wie Katholiken;

1) Vgl. Tholuck, Geschichte des Rationalismus S. 192 ff.

2) Die „*religio prudentium*“, wie die orthodoxen Gegner sagen. cf. L. F. E. Kettneri *exercitationes historico-theologicae de religione prudentium* von 1701 und desselben *religio ecclectica* von 1702.

geeignet, wie es schien, diese Alle auf einer gemeinsamen, religiösen Grundlage zu versöhnen und zu verbinden.

Dort die Lehre von der Erbsünde des Menschen, dem Zorn Gottes und der blutigen Satisfaction Christi; und bei alledem keine Gewissheit zeitlicher und ewiger Seligkeit — hier die Lehren von der natürlichen Güte des Menschen und der ewigen Liebe Gottes, deren Vorsehung das Diesseits erhellte und keinen Zweifel an der jenseitigen Glückseligkeit des Menschen zuzulassen schien.

Dort die rituellen und asketischen Anforderungen der Kirchen, vielmehr geeignet den Menschen seinen natürlichen Berufskreisen in der Welt zu entfremden, wie ihn tüchtig zu machen seinen Posten mit Sicherheit in ihr zu behaupten, vielmehr geeignet die Gewinnung der Heilsgewissheit zu erschweren, wie zu erleichtern — hier die Anleitung zu einem guten und glücklichen Leben, wie es dem Menschen bereits auf Erden den Himmel bereiten sollte. Was Wunder, dass diese Vergleichung der übernatürlichen und natürlichen Theologie zu Gunsten der letzteren ausfiel, für welche die Autorität der Bibel und des kirchlichen Alterthums ebensogut geltend gemacht werden konnte, wie für jene?

Keineswegs soll also in Abrede gestellt werden, dass der eifrige Betrieb der natürlichen Theologie in der Wolf'schen Schule den Sieg der religiösen Aufklärung in Deutschland entschieden hat.

Aber ein Irrthum ist es, wenn man der Leibniz-Wolf-schen Philosophie die Erfindung der natürlichen Theologie oder auch nur das fragwürdige Verdienst, sie von der übernatürlichen Theologie emancipirt und auf eigene Füsse gestellt zu haben, zuschreiben will.

Vielmehr ist sie selbst von einer ganz bedeutenden Tradition abhängig; und abgesehen von anderen Verhältnissen, hat ihr der Umstand, dass man bereits im 17. Jahrhundert sich in den gebildeten Kreisen mit einer vom Kirchenthum unabhängigen, natürlichen Religion vertraut gemacht hatte, den Sieg über die übernatürliche Theologie wesentlich erleichtert.

Will man also die Entstehung der Aufklärung geschichtlich

erklären, so wird man der Entstehungsgeschichte der natürlichen Theologie nachgehen müssen. Und will man die letztere aufzeigen, so muss man über die Leibniz-Wolf'sche Philosophie in das 17. Jahrhundert zurückgreifen. Dabei ergiebt sich das bemerkenswerthe Resultat, dass die deutschen Aufklärer weder von den Engländern, noch den Holländern oder Franzosen die natürliche Religion schlechtweg überkommen haben, dass vielmehr alle europäischen Völker, die an der Bewegung betheiligt sind, aus einer alten Tradition der allgemeinen christlichen Theologie schöpfen konnten und geschöpft haben.

Und der Antheil der Leibniz-Wolf'schen Philosophie an der Entstehung der religiösen Aufklärung schrumpft vor der historischen Betrachtung der Entwickelung der natürlichen Theologie im 17. Jahrhundert darauf zusammen, dass ihre Vertreter nur die maassgebenden Ideen derselben theils in strengere philosophische Formen gebracht, theils in leichter didaktischer Form popularisirt haben; wie denn die religiöse Aufklärung in Deutschland auch gar nicht als Bruch mit der Tradition empfunden wurde, weil man eben lediglich auf Kosten des einen Gliedes der kirchlichen Ueberlieferung — der übernatürlichen Theologie — das andere — die natürliche Theologie — bevorzugte, um es freilich schliesslich zum maassgebenden Gesetze des gesammten religiössittlichen Lebens zu erheben.

Den Beweis für diese Auffassung sollen die nachfolgenden Mittheilungen aus der Literaturgeschichte der natürlichen Theologie vor dem Auftreten der Leibniz-Wolf'schen Philosophie erbringen.

Dabei widerstehe ich der Versuchung über das 17. Jahrhundert hinaus die Spuren „der natürlichen Religion und Moral" in der alten Kirche zu verfolgen. Denn wie lockend dieses Thema erscheinen mag, es ist in den Grenzen der Aufgabe, welche ich mir gestellt habe, nicht zu erschöpfen. Einige Andeutungen mögen hier genügen.

In Wirklichkeit ist die natürliche Theologie ja so alt wie die christliche Kirche. Die beiden Fragen: was der Mensch, auch abgesehen vom Christenthume, rein von sich aus zur Erkenntniss und zur Erfüllung des Willens Gottes

leisten könne? und die andere, noch gefährlichere: wodurch die edlen Heiden sich der Seligkeit, von der man sie nicht ausschliessen wollte, würdig gemacht haben? bezeichnen Probleme, welche nicht nur die griechischen Apologeten, sondern gelegentlich auch den heiligen Augustin auf den schwankenden Boden der allgemeinen (vielleicht auch allgemein seligmachenden) natürlichen Religion geführt haben.[1]) Wollte man die Wurzeln der „Aufklärung" bis in die katholische Kirche verfolgen, so müsste man der Tradition der natürlichen Theologie auch hier nachgehen. Und für dieses Unternehmen würden ohne Zweifel die vier ersten Jahrhunderte die reichste Ausbeute liefern.

Aber weder im christlichen Alterthum noch im Mittelalter ist man zur Emancipation der natürlichen Theologie von der übernatürlichen fortgeschritten. Ebenso wie die mystische, hat sich die rationale Theologie (oder Philosophie) dort willig in den Dienst des übernatürlichen Dogmensystems der Kirche gefügt.[2])

Nicht nur, dass der theologische Gesichtspunkt maassgebend für die Behandlung der Physik, Logik, Metaphysik u. s. w. war; diese Disciplinen werden nicht um ihrer selbst willen sondern allein zum Zwecke der Begründung des kirchlichen Dogmensystems behandelt. Und mit den subtilsten Gedanken der übernatürlichen Theologie hatte eine Jahrhunderte alte Gewöhnung, den Gesetzen der Logik zum Trotz, die Menschen so innig vertraut gemacht, dass noch am Aus-

---

1) Ich erinnere nur an die bekannte Erklärung in den Retractationen I, 13: *res ipsa, quae nunc religio Christiana nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem, unde vera religio, quae jam erat, coepit apellari Christiana*, eine Erklärung, deren Consequenzen zu ziehen, sich freilich Augustin geweigert haben würde.

2) Jedenfalls ist es auch dem inquisitorischen Scharfsinn Reuter's (Geschichte der Aufklärung im Mittelalter 2 Bde. 75—77) nicht gelungen, viel mehr als einen Index aufklärerischer Anwandlungen von im Uebrigen gut kirchlich gesinnten Männern aufzustellen. Eine geschlossene, auf Emancipation der Religion von Kirchenthum oder gar auf Emancipation von aller Religion gerichtete, geschichtliche Bewegung hat er nicht aufzuzeigen vermocht.

gang des Mittelalters das Bemühen, die Dogmen als vernunft- und naturgemäss zu erweisen fast ungetheilten Beifall fand; dass noch im Jahre 1436 (?) ein Raymund von Sabunde das ganze kirchliche Lehrsystem als „natürliche Theologie“ behandeln durfte.[1])

Der Rationalismus war eben in der alten Kirche mehr nur die Methode, durch die man die Kirchenlehre demonstrirte, als selbständige religiöse Denkart, die sich neben oder über dieselbe gestellt hätte. Und wenn auch bereits am Ausgang des Mittelalters die übernatürlichen und natürlichen Religions-Wahrheiten als doppelte, ja als sich entgegenstehende Wahrheiten empfunden und bezeichnet wurden, so war die Autorität der Kirche noch stark genug, um zu verhindern, dass die natürliche Theologie die Rolle der Methode mit derjenigen der Rivalin der übernatürlichen Theologie vertauschte.

Die protestantischen Theologen haben sich zunächst den herkömmlichen Gebrauch der natürlichen Theologie angeeignet. Bei Melanchthon, Zwingli, Calvin werden die Artikel von der Schöpfung und Vorsehung, von der Willensfreiheit und Gottebenbildlichkeit des Menschen, von Gott und seinen Eigenschaften u. s. w. als natürliche Religionslehren mit den übernatürlichen Artikeln von der Trinität, der Menschwerdung, Satisfaktion u. s. f. im System verbunden. Aber diese Verbindung war nicht lange aufrecht zu erhalten. Denn im Protestantismus hat die Kirche nicht die Autorität gewinnen können um die Einheit der natürlichen und übernatürlichen Theologie dauernd zu garantiren. Und dass dies den „Systemen“ der orthodoxen Theologen nicht gelungen ist, hat der Erfolg gezeigt.

Schon in der Schule des Melanchthon kann man die

---

1) Dieses interessante Werk hat bis in das 17. Jahrhundert eine bedeutende Rolle gespielt. 1496. 1501. 1581. 1635 erschienen neue Ausgaben. Montaigne, Comenius, Hugo Grotius haben es empfohlen. Vom Tridentiner Concil freilich wurde es 1595 auf den Index gesetzt. Später hat man das Verdammungsurtheil auf den prologus beschränkt, in dem der Verfasser die kühne Behauptung aufstellt: *ista scientia nulla alia indiget scientia vel arte.* Neueste Ausgabe von Sighart. 1852.

Vorbedingungen der vollständigen Emancipation der natürlichen Theologie nachweisen. Melanchthon selbst freilich scheint sich der scholastischen Tradition einfach anzuschliessen, indem er die Hauptkapitel der natürlichen Theologie, theils in der übernatürlichen Theologie, theils unter der Kategorie „Philosophie" behandelt. In Wirklichkeit handelt es sich bei seiner Pflege der „Philosophie" um nicht mehr und nicht weniger, wie um natürliche Theologie. In allen Disciplinen schlägt der theologische Gesichtspunkt durch.[1])

So ist seine Physik, die mit der Lehre von Gott und der Vorsehung einsetzt, nichts anderes als ein Ausschnitt der natürlichen Theologie, welche ja nicht etwa nur von der geschaffenen Welt auf den Schöpfer und Erhalter zurückzuschliessen pflegte, sondern auch das, was wir heute Physik und Astronomie nennen, vom theologischen Gesichtspunkte aus behandelte. In dieser Physik handelt es sich denn auch um nichts anderes, wie eine dem Christenthum angepasste Wiederholung der aristotelischen Disciplin gleichen Namens. Aehnliches gilt von seiner Psychologie, in welcher es ihm besonders um die Unsterblichkeit der Seele und die Willensfreiheit zu thun ist. Und in seiner Ethik stellt er das natürliche Sittengesetz und das Naturrecht, die, im Wesentlichen identisch, im Dekalog ihren klassischen Ausdruck gefunden haben, dem positiven Recht in Kirche und Staat gegenüber. Fügen wir noch hinzu, dass Melanchthon in seiner Dialektik nicht nur die Methoden der Erkenntniss (durch Erfahrung, angeborene Ideen und Schlussverfahren), sondern auch die letzten Gründe der Dinge entwickelt, wobei er die aristotelische formirte Materie mit der platonischen Idee durch den christlich-theologischen Gesichtspunkt verbindet, so haben wir so ziemlich den ganzen Bestand dessen, was man jetzt unter dem Namen „natürliche Theologie" sowohl von der Philosophie wie von der übernatürlichen Theologie zu trennen anfing. Und wenigstens ein Werk aus dem 16. Jahrhundert kann ich namhaft machen, welches die von Melanchthon getrennt behandelten „philosophischen" Disciplinen unter dem

1) Vgl. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie. Einleitung, S. 31 ff.

Titel *theologia naturalis* zusammenfasst. Es sind das Daniel Clasen's „*theologiae naturalis libri tres, in quibus de deo, intelligentiis et anima rationali agitur*" (Magdeburgi 1553).[1])

Vergleicht man die wissenschaftliche Situation, wie sie wesentlich durch die Autorität eines Melanchthon — für Katholiken und Protestanten, Reformirte und Lutheraner — geschaffen wurde mit der mittelalterlichen Scholastik, so ergeben sich doch bemerkenswerthe Unterschiede.

Noch ist zwar die Theologie die Universalwissenschaft, die den Betrieb aller einzelnen Disciplinen, Logik, Physik Psychologie, Astrologie u. s. w. umfasst und regulirt. Aber diese letzteren Disciplinen werden jetzt entweder rein als weltliche Wissenschaften (Philosophie) behandelt, oder wo sie sich dem theologischen Gesichtspunkte fügen, doch nicht mehr als blosse Hülfswissenschaften für die Darstellung des übernatürlichen Dogmensystems der Kirche angesehen; sie beginnen ihre eigenen Wege einzuschlagen.

Und auch die natürliche (oder philosophische) Theologie, welche sich jetzt eine gewisse selbständige Mittelstellung zwischen den weltlichen Wissenschaften und der kirchlichen Theologie erringt, ist sich der traditionellen Aufgabe, die übernatürlichen Dogmen zu stützen, nicht mehr als ihrer Hauptaufgabe bewusst. Sie greift das kirchliche Dogmensystem freilich auch noch nicht an; im Gegentheil, sie erklärt

1) Dass es sich bei dem Unternehmen der natürlichen Theologie nicht etwa nur um die Rekapitulation der aristotelischen oder platonischen Theologie handelt, kann man an diesem Werke noch deutlicher wie an den Melanchthon'schen Schriften selbst nachweiseu. Der Verfasser ist freilich Aristoteliker, aber sein Hauptbemühen ist darauf gerichtet, dem Aristoteles christliche Ideen zu imputiren, namentlich also die Schöpfungs- und Vorsehungsidee (I, 201), ferner die Engellehre, welche den ganzen zweiten Theil dieser natürlichen Theologie ausfüllt (II, 11 ff.). Zu den Artikeln der natürlichen Religion werden bereits hier die Lehren gerechnet: *amor essentia est Dei, mundus est perfectus in suo genere, materia principium corruptionis; anima immaterialis incorruptibilis est* etc. etc. Ferner: *Religio naturalis est omnibus gentibus insita.* Allerdings zur *salus aeterna* gehört die Kenntniss der Trinitäts- und Satisfaktionslehre, aber für die *justitia civilis* und für die irdische Glückseligkeit ist die natürliche Religion völlig ausreichend.

bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts ihre *insufficientia ad salutem.* Noch weniger stellt sie sich in Opposition zum biblischen Christenthum; im Gegenteil, sie nimmt diejenigen christlichen Lehren, welche sie, freilich auf ihre Autorität, als praktisch und vernünftig erkennt, in das System der natürlichen Theologie hinüber. Sie beruft sich dabei ausdrücklich auf die Schrift, die gelegentlich als *principium cognoscendi mixtum theologiae naturalis* bezeichnet und mit deren Autorität das ganze Unternehmen gedeckt wird.

Aber es ist doch eine bemerkenswerthe Thatsache, dass man das ganze kirchliche Lehrsystem, welches Raymund von Sabunde unter dem Titel *theologia naturalis* als eine untrennbare Einheit behandelt hatte, nunmehr theilt und der übernatürlichen Theologie, die freilich der Beihülfe der natürlichen fortwährend sich in reichstem Masse bedient, eine selbständige natürliche Theologie gegenüberstellt, welche sich auf die Religionsartikel beschränken will, die *ex solo lumine naturae* erkennbar sind.

So taucht schon im 16. Jahrhundert zunächst in den gebildeten und gelehrten Kreisen der Gedanke einer von der traditionellen Kirchenlehre relativ unabhängigen Religion und Moral, die wenn nicht für das ewige, so doch für das zeitliche Wohl der Menschen ausreichend sei, auf.[1]) Und je offener anerkannt wurde, dass die übernatürliche Theologie eine wesentlich gelehrt-klerikalische Sache sei, desto mehr mochte sich namentlich das gebildete Laienthum an diese natürliche Theologie halten, an deren Ausbau es in der That sehr stark betheiligt ist.

Das Interesse für diese natürliche Theologie musste sich dann im 17. Jahrhundert um so mehr steigern, je mehr man Grund hatte, die übernatürliche Theologie der Confessionskirchen für den entsetzlichsten aller Religionskriege mitverantwortlich zu machen. Und wenn auch jetzt nur ganz vereinzelte und schüchterne Stimmen in Deutschland laut wurden,

---

1) Die Anerkennung einer vom Christenthum unabhängigen relativ werthvollen Moral und Gotteserkenntniss findet sich übrigens ja auch in den Bekenntnissschriften. cf. z. B. C. A. art. de libero arbitrio mit Apol. Conf. art. XVIII. p. 218.

welche in jener über den Parteien stehenden natürlichen Theologie das Heilmittel für die Wunden, welche der Religionskrieg geschlagen, erkennen wollten, so beweist doch die gesteigerte Pflege derselben in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, wohin sich die Sympathien immer mehr wandten. Dieser Umschwung in der Stimmung zunächst der gelehrten Kreise wurde aber selbstredend noch weiter dadurch unterstützt, dass nicht nur der politisch-sociale Werth dieser natürlichen Theologie vor Augen zu liegen schien, sondern dass sie auch dem Geiste diejenige Freiheit der Bewegung gestattete, ohne welche derselbe sich eben auf die Dauer nicht befriedigt finden kann.[1])

So erklärt sich die wenig beachtete Thatsache, dass namentlich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts sich auf dem Gebiete der natürlichen Theologie eine Regsamkeit der Geister entfaltet, die höchst beachtenswerth ist, wenn sie auch keine bedeutenden Resultate aufzuweisen hat. — — — —

Auf Vollständigkeit macht die folgende literarhistorische Skizze der natürlichen Theologie keinen Anspruch.

Ich beschränke mich auf diejenigen Werke, welche sich ausdrücklich für natürliche Theologie ausgeben; und selbst unter den aufgezählten Werken werde ich nur solche genauer charakterisiren, welche sich durch eine eigenthümliche Behandlungsweise der natürlichen Theologie auszeichnen oder ihrer Zeit besondere Beachtung gefunden haben. Von der Behandlung einzelner Capitel der natürlichen Theologie in der gleichzeitigen kirchlichen Dogmatik sehe ich vollständig ab.

Ebenso von den Schriften, welche sich durch eine ausschliesslich apologetische Tendenz als Appendix der übernatürlichen Theologie charakterisiren.

Der Charakteristik der Literatur soll dann ein Grundriss des Systems der natürlichen Religion und Moral folgen.

---

1) Vielleicht darf man übrigens u. A. aus den simplicianischen Schriften ersehen, dass auch unter dem Volke während des dreissigjährigen Krieges neben entschieden materialistischer Denkweise, wenigstens das Verlangen nach einer überconfessionellen allgemeinen Religion hervorgetreten ist. Man vergleiche im Simplicissimus namentlich das Kapitel über den „teutschen Helden, der alle Religion schlichten werde.“

2. Charakteristik wichtigerer Schriften über theoretische und praktische natürliche Theologie.

Es ist beachtenswerth, dass sich an dem Ausbau der natürlichen Theologie nicht nur Theologen der verschiedenen Confessionen, sondern auch Philosophen und Juristen betheiligen. Ich will nicht behaupten, dass schon im 17. Jahrhundert die natürliche Religion und Moral der Boden war, auf dem sich die verschiedenen Fakultäten verständnissvoll zusammenfanden. Aber ein Lieblingsthema müssen diese Fragen ohne Zweifel für diese verschiedenen Kreise schon damals gewesen sein. Unter den Theologen selbst sind Katholiken wie Protestanten, Lutheraner wie Reformirte, Scholastiker wie Mystiker bei dem Ausbau der natürlichen Theologie betheiligt.

Nur die Socinianer und Arminianer machen eine Ausnahme. Sie bekämpfen und verwerfen die natürliche Theologie, weil sie eine angeborene Religion für eine Illusion halten. Auch in der Religion ist alles Resultat der Erziehung und der Tradition. Das ist das für den Socinianismus entscheidende Argument gegen die natürliche Theologie. Wodurch aber natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass sie ebensogut wie die heutigen Gegner derselben im apologetischen und sogar im didaktischen Interesse von ihr Gebrauch machen.

Schon im Jahre 1615 ist ein sehr umfangreiches Werk über natürliche Theologie von dem bekannten Encyklopädisten Johann Heinrich Alsted erschienen, welches 1623 zum zweitenmal zu Hanau gedruckt wurde. Es führt den Titel: *Theologia naturalis exhibens augustissimam naturae scholam, in qua creaturae dei communi sermone ad omnes pariter docendos utuntur.* Trotz des Zusatzes: *adversus atheos, epicureos et sophistas hujus temporis* hat das Werk keinen apologetischen, sondern einen positiv didaktischen Charakter. Nach der *epistola dedicatoria* ist es in Frankfurt geschrieben und der freien Reichsstadt Nürnberg gewidmet.

Als höchst beachtenswerth hebe ich aus der Einleitung hervor, dass Alsted bereits 1615, also neun Jahre vor dem

Erscheinen der Schrift des Herbert von Cherbury *de veritate prout distinguitur a Revelatione* etc. die Grundartikel der natürlichen Religion formulirt hat. Es sind deren freilich nicht fünf, sondern sieben: 1. *deus est*, 2. *deus super omnia diligendus est*, 3. *honeste vivendum est*, 4. *quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*, 5. *suum cuique tribuendum esse*, 6. *nemo laedendus est*, 7. *plus est in bono communi positum, quam in particulari*. Vergleicht man diesen Codex der natürlichen Religion mit dem von Herbert aufgestellten, so erscheint der deutsche Reformirte noch ungleich genügsamer und nüchterner, wie der Begründer des englischen Deismus.[1])

Aber darauf kommt es mir hier gar nicht an, ob der Extrakt des Alsted gehaltvoller ist oder der des Herbert, sondern darauf, dass beide ihren Extrakt aus denselben Stoffen bereiten, die sie nicht erfunden, sondern vorgefunden haben. Inwieweit Herbert mit der Traditionstheologie vertraut war, ist mir unbekannt. Alsted's theologische Gelehrsamkeit ist über jeden Zweifel erhaben. Indessen, wenn man die fünf Artikel des Herbert mit den sieben des Alsted, und wenn man den Extrakt beider mit der traditionellen natürlichen Theologie vergleicht, so kann doch kein Zweifel darüber obwalten, dass beide, der Engländer und der Deutsche, aus derselben Quelle geschöpft haben.

Alsted hat wesentlich dazu mitgewirkt, dass man die natürliche Religion in Deutschland als eine selbständige und in sich werthvolle Sache anzusehen begann. Das war nur ein Schritt der Aufklärung entgegen. Herbert dagegen wird mit Recht als der Begründer der religiösen Aufklärung in England angesehen, weil er behauptete, dass seine fünf Artikel nicht nur zur zeitlichen, sondern auch zur ewigen Seligkeit ausreichten. Das hat man in Deutschland erst in der Mitte

1) Herbert hat 1624 in der oben genannten Schrift die folgenden fünf Grundartikel der natürlichen Religion aufgestellt: 1. *esse deum summum*, 2. *coli debere*, 3. *virtutem et pietatem esse praecipuas partes cultus divini*, 4. *dolendum esse ob peccata, ab iisque resipiscendum*, 5. *dari ex Bonitate Justitiaque divina praemium vel poenam, tum in hac vita, tum post hanc vitam*. cf. Lechler, Geschichte des englischen Deismus. 1841.

des 18. Jahrhunderts gewagt. Aber dieses Wagniss war nicht möglich, wenn nicht lange zuvor die Emancipation der natürlichen Religion vorbereitet und in gewissem Sinne vollzogen worden wäre.

Damit will ich einen vorläufigen aber vollgiltigen Beweis für die Ansicht erbracht haben, dass man die Quellen der Aufklärung, sofern es sich um natürliche Religion bei ihr handelt, nicht jenseits des Kanals zu suchen braucht.

Alsted ist sich bewusst eine uralte Tradition mit seiner natürlichen Theologie zu vertreten. *Antiquitas theologiae naturalis tanta est, ut una cum hujus mundi incunabilis sit orta.* (praef. I.) Aber die natürliche Theologie hat ihre Entwickelungsgeschichte. Und wie hoch man die Erkenntniss Gottes und der Welt auch anschlagen mag, welche z. B. die griechischen Dichter und Philosophen gewonnen haben, so kann darüber doch kein Zweifel sein, dass erst durch das Christenthum die natürliche Religion zur Vollendung gebracht worden ist (ib.) — Alsted setzt den selbständigen Betrieb der natürlichen neben der übernatürlichen Theologie bereits voraus, und zwar wie oben ausgeführt, mit vollem Recht, weil jedenfalls alle philosophischen Leistungen des 16. Jahrhunderts unter diesen Begriff fallen.

Die Ansicht der Socinianer: *nullam esse theologiam naturalem* weist er als rechtgläubiger Theolog mit der inspirirten Schrift zurück, namentlich mit ψ 19. act. 14, 17. 17, 28. Röm. 1, 19. 20. 2, 14. 15, den ständigen Beweisstellen aller Späteren für das christliche Recht der natürlichen Theologie. Ueberdies vertritt er die Meinung: *infinita sunt in vetere et in novo testamento, quae sunt inaccessa, nisi ipsorum explicatio petatur e libro naturae.* (praef. III.)

Ueber den Nutzen der natürlichen Theologie denkt Alsted sehr hoch. Das gesammte Staatswohl beruht auf ihr, sofern sie die von Gott gegebene *lex naturalis* entwickelt, welche allen Ständen ihre Pflichten vorschreibt, wie aus den voranstehenden Grundartikeln zu ersehen ist. Alsted will sie zwar nicht als *causa salutis*, wohl aber als *medium salutis* angesehen wissen. Sie diene ganz eigentlich dazu: *simplices,*

rusticos, operarios, ancillas erudire ut deum timere discant architectum omnipotentem, sapientem et bonum (ib.)

Die natürliche Theologie ist aber nicht nur die Laientheologie, sondern zugleich auch die ächte universelle Unionstheologie! Denn in *hac schola amplissima infinitae creaturae loquumtur lingua omnibus populis nota*! (ib.)

Nicht nur die Theologen der verschiedenen christlichen Konfessionen, sogar Christen und Heiden haben in ihr ein gemeinsames Bekenntniss; denn die vollkommene Harmonie, Ordnung, Schönheit und Dauerhaftigkeit der Welt ist das allgemeine Buch, aus dem Alle Gottes Weisheit, Macht und Güte erkennen, um sich zur Erfüllung der Pflicht der Gottes- und Nächstenliebe anspornen zu lassen. (praef. p. V.)[1])

Dieses Programm führt Alsted in seinem Werke aus, dessen erster Theil von der Erkenntniss Gottes handelt, während der zweite die aus Natur und Schrift erkennbaren Pflichten gegen Gott und den Nächsten entwickelt.

Alsted sieht in dieser Hochschätzung der natürlichen Theologie noch keine Gefahr für das Ansehen der übernatürlichen. Und doch kennt er bereits Leute, welche sich mit der ersteren begnügen wollen, ja dieselbe sogar der übernatürlichen Theologie entgegensetzen![2])

Geringeres Interesse wie die natürliche Theologie des Reformirten Alsted, bietet die des lutherischen Generalsuperintendenten Balthasar Cellarius, welcher 1641 zu Jena und sodann 1651 in zweiter Auflage zu Helmstädt gedruckt worden ist. Wenn Alsted die heilige Schrift ausdrücklich als *principium cognoscendi theologiae naturalis* bezeichnet, so behandelt sie Cellarius wenigstens als solches. Denn die Hauptaufgabe seines Buches (*epitome theologiae philosophicae seu naturalis*) besteht darin, Aristotelismus und

1) Die Idee der vollkommenen Welt ist Grundartikel der natürlichen Theologie. Leibniz hat sie zu der Idee der verhältnissmässig besten Welt nur ermässigt.

2) praef. p. XV: *sunt homines in hoc exulcerato saeculo, qui scientiam revelationi, rationem fidei, naturam gratiae, creatorem redemptori, veritatem (naturalem) veritati* (sc. *theologiae mysticae vel arcanae) tanquam adversa opponere audent.*

Christenthum zu vereinbaren. Er setzt damit freilich auch nur eine ältere Tradition fort. Denn es wäre sehr verkehrt, wenn man annehmen wollte, dass es sich bei der natürlichen Theologie um die Ersetzung der christlichen durch die antike, also namentlich die aristotelische Weltanschauung handele. Es ist vielmehr die biblische christliche Weltanschauung, allerdings die allgemeine (angeblich auch ohne das historische Christenthum erreichbare) Anschauung von Gott, Welt und Mensch, welche diese orthodoxen Lehrer der natürlichen Religion aufbauen, und die aristotelische oder platonische Philosophie leistet dabei nur die Dienste des Baugerüstes. Der Fehler der Orthodoxen liegt nur darin, dass ihnen die allgemeine christliche Weltanschauung infolge einer alten Gewöhnung und Tradition eben so „natürlich" nachgerade erschien, dass sie dieselbe als einen unveräusserlichen Bestandtheil der menschlichen Verunft überhaupt beurtheilten. Begreiflich genug, dass sie von dieser unhistorischen Voraussetzung aus, mit fröhlichem Glauben die wahre Meinung z. B. des Aristoteles durch eine Interpretation seiner Metaphysik aus der Bibel festzustellen versuchten. Wenn man also keinen Glauben an den christlichen Charakter dieser Männer haben will, so sollte doch schon ihre Methode vor der Einbildung warnen, als ob man mit der Kenntniss der antiken Metaphysik auch bereits über die Kenntniss der natürlichen Theologie verfüge.

Wie Cellarius behandeln zwei andere Männer die natürliche Theologie vorwiegend als Metaphysik, mit Ausschluss oder doch mit Vernachlässigung des von Alsted reich ausgeführten praktischen Theils, der natürlichen Moral oder des Naturrechts, d. h. sie geben lediglich die traditionelle Lehre von Gott, der Welt und der Seele, mit Ausschluss der Lehren von den Pflichten gegen Gott, den Nächsten und sich selbst. Sehe ich recht, so sind auch diese Leute Lutheraner; ihre Methode würde sich dann aus der lutherischen Tradition, in welcher die moralische und religiöse Praxis nur eine untergeordnete Rolle spielt, erklären.[1])

1) cf. *theol. natur. tribus disputationibus comprehensa autor.* Joh. Meissnero adjunct. fac. phil. Jenae 1648. — Epitome theol. nat. aut.

Es ist von Interesse sich zu überzeugen, wie auch die Katholiken die natürliche Theologie jetzt selbständig, neben der übernatürlichen Kirchenlehre, behandeln. Die *theologia naturalis* des Theophr. Raynaudus Cespitellensis (Lugduni 1625), welche von den oben genannten protestantischen Gelehrten öfter citirt wird, war mir nicht zugänglich, wohl aber das höchstinteressante Werk des Livius Galantes: *christianae theologiae cum Platonica comparatio, quinimo cum tota veteri sapientia Ethnicorum, Chaldaeorum nempe, Aegyptiorum et Graecorum. Bononiae 1627.*

Dieses Werk ist ein Versuch allgemeiner Religionsvergleichung im Stile der griechischen Apologeten, aber ohne apologetische Tendenz im gewöhnlichem Wortsinne. Die natürliche Religion wird hier nicht durch Weltbetrachtung, auch nicht aus angeborenen Ideen, sondern, wie gesagt, aus

---

Henr. Jul. Scheurl, prof. polit. et mor. Wolfferbyt. 1650. Diese Werke handeln ausschliesslich 1. *de cognitione dei*, 2. *de intelligentiis*. Unter erstere Rubrik fällt auch die Schöpfungs- und Providenzlehre, unter die zweite die Lehre von den Engeln. Der natürlichen Gotteserkenntniss steht der natürliche (moralische) Gottesdienst, die Uebung der *justitia civilis* oder die Befolgung der *lex naturalis* zur Seite; beide stehen den übernatürlichen Dogmen und Sakramenten gegenüber. — Erkannt wird Gott und sein Wille aus äusserer und innerer Erfahrung. Die *cognitio insita* ist durch Gewissen und Vernunft vermittelt, wird aber durchaus als Anlage und Trieb vorgestellt. Von fertigen religiösen oder moralischen Ideen ist keine Rede. Die *cognitio insita* kommt daher erst mit Hülfe der *cognitio acquisita* (Welterfahrung und Tradition) zur Entwickelung. Hierin wird die richtige Mitte zwischen der *tabula rasa* des Aristoteles und dem absoluten Traditionalismus der Socinianer gefunden. Die natürliche Religion war im Urstand vollkommen, ist dann durch die Sünde verdorben worden, reicht aber auch in ihrer jetzigen (durch das Christenthum verbesserten) Gestalt zur ewigen Seligkeit nicht aus. Sie dient nur zur Begründung der irdischen Ordnung und Glückseligkeit. Von diesem Gesichtspunkte aus wird die Nothwendigkeit der übernatürlichen Dogmen und Sakramente erwiesen. Sehr bemerkenswerth ist, dass auch diese Schriftsteller neben dem übernatürlichen Kultus bereits einen auf der *lex naturae* beruhenden natürlichen oder moralischen Gottesdienst kennen, und nicht minder das Andere, dass sie denselben in der Uebung der Gottes- und Menschenliebe finden. Cellarius, a. a. O. p. 132. Meissner, a. a. O. p. 218. Vgl. unten Abschnitt 3.

Religionsvergleichung gewonnen. Allerdings handelt es sich dem Verfasser eigentlich nur um die philosophische Religion des Griechenthums, genauer des Platonismus.

Im 22. Buch zählt der katholische Verfasser alles auf, *quae a Poetis, spiritu divino afflatis, cum sacris litteris aliquam conformitatem habere videntur*, nachdem er schon in der Einleitung (p. 1—12) die Parallelstellen aus Plato und der heiligen Schrift verglichen hatte. Er beruft sich ebenso wie Andere für des Aristoteles, so für Plato's Christlichkeit auf die kirchliche Tradition, um das Urtheil zu begründen: *Plato potius Christianus concionator quam Ethnicus philosophus apparet.* Hatte doch auch der heilige Augustin erklärt: *perpaucis mutatis Plato et Platonici Christiani essent!* Hatte doch auch Erasmus bei der Lektüre der platonischen Dialoge sich kaum enthalten können zu rufen: *sancte Socrate ora pro nobis!* (p. 33.)

Da die platonischen Schriften vom heiligen Geiste eingegeben sind, so können sie nichts schlechtweg Unwürdiges enthalten. Die allegorische Auslegung, dieses unvermeidliche Complement der Inspirationstheorie, gestattet unserm Autor Plato nach Massgabe der Bibel zu interpretiren. Nur ein Beispiel dieser Interpretation. Wo bei Plato von Weibergemeinschaft die Rede zu sein scheint, da handelt es sich selbstredend nur um eine Erläuterung des christlichen Gesetzes der Nächstenliebe!

Vielleicht hatte da der Verfasser noch eher ein Recht bei Plato und Zoroaster — *caute legendis*! — die Trinität, die Vermittelung der Weltschöpfung durch den Logos u. dergl. zu finden (p. 53. 93. 126).

Der Verfasser dieser natürlichen Theologie, welche *superiorum permissu* erschienen ist, denkt nicht daran, die Konsequenzen seiner Religionsvergleichung zu ziehen. Erst Spätere haben die in allen Religionen wesentlich identische natürliche Religion für das Wesen des Christenthums erklärt und gegen die confessionelle Theologie ins Feld geführt. Aber eine Ahnung von der Gefährlichkeit dieser Methode verräth das Titelbild. Hier wird die natürliche Theologie durch eine weibliche Figur dargestellt, deren Brüste zwei Schilder decken; auf dem einen steht: *hic mel*, auf dem andern: *hic venenum.*

In der That, solange die aus Erfahrung, Weltbetrachtung, angeborenen Ideen und Religionsvergleichung abstrahirte natürliche Religion sich der übernatürlichen fügte, mochte sie von den Orthodoxen als Honig genossen werden. Aber sobald sie, auf eigene Füsse gestellt, sich gegen die übernatürliche Theologie wandte, wurde sie von denselben Orthodoxen als Gift ausgespieen. Aber sie selbst haben an dem Honig genascht, und sie selbst tragen die Schuld, dass der Honig sich in ein Gift verwandelte, welches den ganzen Körper ihrer übernatürlichen Religion vollständig zersetzen sollte.

Soviel zur Charakteristik der Literatur über natürliche Theologie bis 1650. Man sieht, dass alle Methoden derselben bereits ausgebildet sind. Nur die Ableitung der natürlichen Religion, zu der überall die natürliche Moral oder das Naturrecht gerechnet wird, aus eingeborenen Ideen tritt zurück, wenn sie auch nicht fehlt.

Wenden wir uns nun der zweiten Hälfte des Jahrhunderts zu, so begegnen uns auch hier zwar keine hervorragende, aber immerhin beachtenswerthe Leistungen. Und die Hauptsache, auf die es hier ankommt, ist eben der Nachweis, dass es im 17. Jahrhundert eine selbständige, von der übernatürlichen getrennte, natürliche Theologie giebt und dass eben durch die selbständige Behandlung der natürlichen Moral und Religion von Seiten der Orthodoxen aller Confessionen, die völlige Emancipation dieser letzteren nicht nur von der kirchlichen Theologie, sondern auch vom historischen Christenthum vorbereitet worden ist.

Ich erinnere zunächst an die frühere Mittheilung, dass sich Leibniz schon im Jahre 1671 sowohl mit der Abhandlung über die *theologia mystica*, wie mit der anderen über Willensfreiheit und Vorsehung den Aufgaben der natürlichen Theologie zugewandt hat.

Ebenso erwähne ich vorläufig nur die natürliche Theologie des Mystikers Poiret, die unter dem Titel *cogitationes rationales de Deo, anima et malo* 1675 in erster, 1685 in zweiter Auflage in Amsterdam erschienen ist.

Erstere Schriften sind von Interesse, nicht weil sie einen

Einfluss auf die Entwickelung unserer Wissenschaft gehabt hätten, sondern weil sie den Einfluss der traditionellen Theologie — der mystischen wie natürlichen — auf Leibniz erkennen lassen.

Poiret aber ist in Deutschland gelesen worden; und seine natürliche Theologie, die weiter unten besprochen werden soll, ist besonders interessant, weil sie zeigt, dass die Verschiedenheit des Mysticismus und Rationalismus in Behandlung unserer Materie nur in der Methode, nicht in den Resultaten liegt.

Die demnächst zu schildernden Schriften setzen die Tradition der natürlichen Theologie fort, ohne dass irgend ein positiver Einfluss der englischen oder holländischen Philosophen erkennbar wäre. Es kommen hier zunächst in Betracht: *Theologia naturalis autore* Wolfg. Jaegero, moral. prof. Tuebingae, 1684. — *Theol. nat. acroamatica aut.* Uldar. Heinsio, fac. phil. adjuncto, Jenae, 1685. — *Theol. nat. Arminianis inprimis opposita, aut.* Joh. Paul. Hebenstreit moral. et polit. prof. Jenae, 1694. Die Schriften von Jäger und Heinsius haben geringeres Interesse, weil sie wenig Neues bieten.

Jäger leugnet jede apriorische *notitia dei impressa* und will hauptsächlich *ex universi machina,* sowie aus dem *sensus naturalis de bene vel male actis* Dasein und Wesen Gottes erkennen. Er verschmäht aber auch als Aristoteliker den Schriftbeweis nicht, um die „natürliche" Erkenntniss der Allmacht, Gerechtigkeit und Liebe Gottes zu begründen. So kommt es, dass auch bei ihm die christliche Gottesidee als Bestandtheil der natürlichen Religion erscheint.

Heinsius giebt in der Einleitung eine Schilderung der damaligen Lage der natürlichen Theologie, welche die allgemeine Verbreitung und das Ansehen derselben in den gelehrten Kreisen voraussetzt. *Alii practicae scientiae naturam respicientes in theologia naturali de beatitudine hominis et actionibus ad normam rectae rationis in Deum debiti dirigendis maxime egerunt; alii pro scientiae theoreticae natura a divinis contemplationi ac demonstrationi dicarunt; alii solis testimoniis gentilium divina probatum ire sategerunt; alii firmioribus rationibus rem rectius conficiendam arbitrati sunt* (praef.).

Er scheidet aus der natürlichen Theologie die Engellehre aus, die übrigens die theologischen Vertreter der Disciplin beibehalten, wie noch Spener dieselbe zu den Ingredienzien der Metaphysik rechnet. *De angelis non datur notitia naturalis* (p. 2 f.). Ferner leugnet er, dass die Bibel Erkenntnissquelle der natürlichen Theologie sei, was ihn übrigens nicht abhält, die biblische Gottesidee, sowie die christliche Idee der Providenz dem Aristoteles zu imputiren, *qui sanctitatem dei veneratur et providentiam agnovit* (p. 130. 146).

Bereits ist die Cartesianische Philosophie aufgetreten und durch den bekannten Clauberg zu Duisburg vornehmlich in Deutschland empfohlen worden. Heinsius wendet sich indessen, wie die meisten zeitgenössischen Theologen gegen dessen Gotteslehre. *Idea dei nobis insita non est* (p. 58).

Nächst der Erfahrung kommt für ihn die *religio gentilium* als Quelle der natürlichen Theologie in Betracht (p. 12. 14. 34.).

Von grösserem Interesse ist die natürliche Theologie Hebenstreits. Zunächst durch die aus diesem Werke erkennbare Veränderung der allgemeinen wissenschaftlichen Situation. Der Verfasser, welcher einer weitverzweigten, angesehenen Gelehrtenfamilie angehört, klagt über den umsichgreifenden Atheismus, den er mit dem Tode bestraft wissen will. Schon im Jahre 1623 seien die Atheisten in Frankreich auf 60 000 geschätzt worden. Diese Angabe entnimmt er den Augustinern Spizelius (scrutinium atheismi historico-aetiologicum von 1623) und Reiser (de origine et progressu atheismi 1669). In Deutschland weiss er übrigens nur den berüchtigten Knutze zur Begründung seiner Klage anzuführen. Denn die Weigelianer, Unitarier, ferner die Naturalisten, wie Herbert von Cherbury, sind keine „eigentlichen" Atheisten. Sie gelten dem

1) Es ist beachtenswerth, dass die Werke über natürliche Theologie durchweg hohen Personen gewidmet sind: die Jäger'sche acht schwäbischen Adligen, die Heinsius'sche Frid. Casimir, duc. Livoniae, die Hebenstreit'sche den sächsischen Ständen Albertinischer Linie. Allenthalben wird die natürliche Theologie als zur Begründung der politischen Ordnung und zeitlichen Wohlfahrt zureichend erklärt.

orthodoxen Lutheraner, wie die Reformirten nur als Beinahe-Atheisten (p. 83 ff.).

Bereits hat Pufendorf das Naturrecht — einen Ausschnitt aus der natürlichen Theologie — auf eigene Füsse gestellt (*de officiis hominis et civis*). Aber keineswegs in dem Sinne, dass er die religiöse Begründung der *lex naturae* und der *justitia civilis* preisgegeben hätte. Dasselbe Verdienst rühmt der Verfasser dem Baco von Verulam und dem Hugo Grotius nach. Mit welchem Rechte, soll hier unerörtert bleiben. Die Philosophie des Cartesius und des Spinoza wird als bekannt vorausgesetzt (p. 213 u. 47). Der Verfasser sieht in der traditionellen natürlichen Theologie die Hauptstütze wie gegen den eigentlichen Atheismus (Spinoza), so gegen den uneigentlichen der Socinianer, Arminianer und der Reformirten überhaupt, die konsequentermaassen durch die Prädestinationslehre zur Aufgabe der christlichen Gottesidee getrieben würden (praef. 1—12).

Der Streit um das Recht der natürlichen Theologie, welcher durch Daniel Hoffmann in Helmstädt in das orthodoxe Lager getragen worden war, geht fort. Ja bereits hat ein Musaeus es für nöthig gefunden, die *insufficientia luminis naturae ad salutem* in einer besonderen Schrift gegen die übertriebene Schätzung der natürlichen Theologie darzuthun (p. 14). Der Verfasser erkennt als orthodoxer Lutheraner ohne Weiteres das Letztere an. Er wendet sich gegen die *naturalistae*, die mit Herbert von Cherbury *theologiam naturalem pro praesenti hominum conditione consideratam, ad salutem aeternam nanciscandam sufficere arbitrantur.* Dabei beruft er sich auf die Zustimmung Hugo Grotius' und Pufendorf's, die mit der gesammten theologischen Tradition anerkännten, dass die natürliche Religion wohl im *status integritatis*, nicht aber in dem *status corruptionis* zum Heile zureichend sei (p. 28 f.).

Die natürliche Religion vergegenwärtigt also einen idealen religiös-sittlichen Zustand — wie die christliche. Aber der *cultus internus in sincero erga Deum amore, fiducia, spe et acquiescentia in Deo defixa* setzt die *reconciliatio* des korrumpirten Menschen voraus, die nicht durch den blossen Glauben

an die Liebe Gottes und die Reue des Menschen (wie Herbert lehrt) bewirkt werden könne.[1])

In dem durch Hoffmann erneuerten Streit über die doppelte Wahrheit nimmt Hebenstreit entschieden gegen jenen Stellung. Es giebt keine doppelte Wahrheit. Natürliche und übernatürliche Theologie schliessen sich nicht aus Die erste begründet die Sittlichkeit, das Recht und die irdische Glückseligkeit; die zweite vermittelt die Erkenntnisse, die zur Erlangung des ewigen Heils nothwendig sind. Sie weiss mehr wie die andere, aber nichts was dieser entgegengesetzt wäre.

Damit vertritt Hebenstreit nur die Meinung fast aller orthodoxen Theologen seit Melanchthon.

Bemerkenswerth ist weiter die bestimmte Unterscheidung der praktischen und theoretischen natürlichen Theologie. Die erstere ist die Ethik (mit dem Naturrecht wesentlich identisch), die zweite die Metaphysik. Der einseitigen Betonung der letzteren, die von vielen als Inbegriff der ganzen natürlichen Theologie behandelt werde, tritt Hebenstreit entgegen (p. 19 f.).

Ferner macht der Verfasser, wie Alsted, einen Unterschied zwischen der *religio* und der *theologia naturalis.* Die letztere ist Sache der Gelehrten, die erstere der Ungebildeten. *In hominibus simplicibus et literarum rudibus deprehenditur religio vera seu recte Dei cognitio et colendi ratio* (p. 23).

Der übernatürlichen Erkenntniss Gottes korrespondirt der übernatürliche — der rituell-sakramentale — Gottesdienst. Ebenso entspricht der natürlichen Gotteserkenntniss der natürliche religiös-moralische Gottesdienst. Diesen letzteren stellt also die *theologia naturalis practica* dar, nämlich den *cultus dei qui omnium naturae legum observationem continet* oder die *praecepta legis moralis ad deum, ad seipsum, ad proximum* (p. 24).

Dieser moralische Gottesdienst besteht aber nicht nur in *actus externi,* wie sie das Naturrecht, welches im Dekalog

1) Leider lehre schon Zwingli, dass die natürliche Religion zum Heil zureiche, indem er den edlen Heiden, die von Christo nichts wüssten, die Seligkeit zuspreche (de provid. 370).

seinen klassischen Ausdruck gefunden hat, vorschreibt, sondern auch in *actus interni* sc. *dilectionis, fiduciae, spei, timoris, patientiae.* Und zu dem *cultus externus theologiae naturalis* gehören alle Aeusserungen jenes inneren Dienstes, also *preces, invocatio, celebratio misericordiae dei* — demnach nicht nur die äusseren, eigentlich moralischen Handlungen.

Diese Wendung der natürlichen Theologie vom Theoretisch-Metaphysischen zum Praktischen ist besonders beachtenswerth.

Unter Berufung auf Musaeus und Calov wird der Werth der natürlichen Theologie gegen die Socinianer und Arminianer überall vertheidigt (p. 40 ff.). Dagegen weist der Verfasser die Versuche, welche im Anschluss an Raymund von Sabunde noch fortwährend gemacht werden, die unbegreiflichen Objekte der übernatürlichen Theologie als natürliche Theologie zu behandeln zurück (p. 224).

Was die Methode der natürlichen Theologie betrifft, so lehnt Hebenstreit, unter Berufung auf Calov und Gerhard, die *idea innata* des Cartesius ab, und will lediglich durch Religionsvergleichung und aus der Weltbetrachtung — *a posteriori* — die natürliche Religion darstellen. Er schliesst sich an die ältere Ansicht an, dass eine fertige Gottesidee dem Menschen nicht eingeboren sei, dass derselbe aber diese Idee bilden müsse, oder wie er mit Calov sagt, dieselbe *per nudam cognoscendi potentiam connasci cum homine* (p. 47).

Von Leibniz ist überall nicht die Rede bei Hebenstreit, von Wolf konnte sie noch nicht sein.[1])

---

1) Dass sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Pflege einer von der übernatürlichen Theologie relativ unabhängigen natürlichen Theologie ausserordentlich steigert, möge noch weiter durch die Verzeichnung einiger Werke bestätigt werden, die mir selbst nicht zugänglich waren, die aber in den geschilderten und demnächst zu schildernden Schriften des öfteren zustimmend erwähnt werden. Die ausländischen sind in Klammern gestellt. 1. Gründliche Erörterung der Hauptfragen von der Religion von Friedr. Weisse. Jena 1693. — 2. Das dem göttlichen Gnadenlicht voranleuchtende Naturlicht von demselben. Frankfurt und Leipzig. 1696. — 3. Theologia naturalis

Die „angeborene“ natürliche Religion wird streng genommen nirgends in Deutschland vertreten. Eine Ausnahme machen nur die Cartesianer, die aber keinen bedeutenden Einfluss in Deutschland geübt haben. Ihr Hauptvertreter ist der schon erwähnte Duisburger Joh. Clauberg, dessen gesammelte Werke 1691 zu Amsterdam von Schalbruch herausgegeben worden sind.

Clauberg hat bereits 1655 in den *cogitationes naturales de Deo et animu*, die er dem grossen Kurfürsten widmete, die natürliche Theologie ganz auf die Cartesianische *idea innata* gestellt. Dennoch erkennt auch er an: *dei existentiam non modo ex cogitatione nostra de Deo, verum etiam ex continuatione existentiae nostrae et omnium rerum cognosci.* Indessen wird dieser Gesichtspunkt nicht von ihm verfolgt.

Dem Cartesianismus gegenüber mochten also die Socinianer mit ihrer Leugnung der angeborenen natürlichen Theologie ein Recht haben. Aber auch nur ihm gegenüber. Denn alle übrigen Theologen erkennen neben den angeborenen Ideen, die Erfahrung als Quelle der natürlichen Theologie an, viele die Religionsgeschichte, manche auch die Heilige Schrift, deren sich Alle bei der Begründung ihrer Systeme bedienen.

Wenn Leibniz die natürliche Theologie unter dem Gesichtspunkte der Theodicee behandelt hat, so konnte er sich auch für diese Methode auf eine ganz bestimmte Tradition stützen. Allerdings führen die hier in Betracht kommenden

---

positiva ad normam scientiarum practicarum tradita, von Andr. Schmidtius s. d. et l. — 4. Systema theol. gentilis purioris von Pfaner. s. d. et. l. (gegen die antike, für die christliche natürl. Theol.) — [5. Religio naturalis von Petr. Chauvin. Rotterod. 1693. — 6. Derham, Astro- et Physico theologia. s. d. et l. — 7. Rob. Sihorrock, de officiis siv. jus. naturae 1671.] — 8. Pufendorf, theologia Platonica. (?) — 9. Paul Voet, theologia naturalis. Trajecti ad Rhen. 1656. — 10. Kilian Rudrauff, theol. natur. Giess. 1657. — Ausserdem darf ich darauf verweisen, dass die natürliche Theologie Hauptthema der akademischen Disputationen und Dissertationen sei 1650 ist. Die Darmstädter Hofbibliothek verfügt über eine sehr ansehnliche Sammlung solcher.

Schriften nicht jenen Titel. Sie behandelten aber unter dem Titel de providentia dieselbe Sache.

Dass man aber die Providenzlehre als das wichtigste Kapitel der natürlichen Theologie mit besonderem Interesse behandelt hat, bezeugt die Sammelschrift des Petrus Friedrich Arpe: theatrum fati, sive notitia scriptorum de providentia, fortuna et fato. Rotterod. 1712. Sie ist dem damaligen dänischen Gesandten in Belgien Joh. Henr. ab Uhlfeld gewidmet, und schildert alle dem Verfasser zugänglich gewesenen Schriften über das obige Thema. Ich erwähne hier nur die wichtigeren, aus welchen der Verfasser einen genauen Auszug mittheilt.

Schon im 16. Jahrhundert haben über die Providenz geschrieben Conr. Wimpina (Francof. 1528) und Pomponatius (Basil. 1567).

Im 17. Jahrhundert mögen die historischen Verhältnisse dieses Thema besonders nahe gelegt haben. *Scriptorum qui de Dei praescientia et sapientia humana, de praedestinatione et libero arbitrio disseruerunt, tanta abundat copia, labori ut faber desit non fabro labor* (a. a. O. p. 92.).

Arpe zählt über ein Dutzend Schriften auf, die speziell die Providenzlehre behandeln.[1])

Noch 1700 hat der bekannte Generalsuperintendent von Schwedisch-Pommern Jo. Friedrich Mayer zu Hamburg eine Schrift herausgegeben, welche die Frage behandelt *utrum fata religionum, imperiorum urbiumque dependeant ab astris.* (!) Arpe bezeugt endlich, dass die namhaftesten Männer sich entweder an der Ausbildung der Providenzlehre

---

1) Ausführlicher schildert er die folgenden: 1. Jul. Caes. Vanini: amphitheatrum aeternae providentiae, divino-magicum, christiano-physicum, nec non Astrologico-Catholicum. (!) Lugdun. 1615. — 2. Nic. Moltke, de admirando Dei regimine et singulari providentia 1661. — 3. Joh. Balt. Runde, de fato Christiano Witteb. 1696. — 4. Const. Ziegra, de fato christ. Witteb. 1665. — 5. Heinr. de Wedig, decretorum dei et liberae voluntatis conciliatrix Witteb. 1690. — 6. Joh. Sperling, de fortuna christ. 1634. — 7. Andr. Beyer, de fortuna Lips. 1661. — 8. Joh. Chr. Hundeshagen de fortuna Jen. 1663.

im Interesse der Theodicee betheiligten oder die Pflege derselben doch dringend empfahlen, so Campanella, Conring, Grotius, Pufendorf u. v. A.

Leibniz hat in seiner Lehre von der bessten Welt offenbar nur das Facit dieser Verhandlungen gezogen, die alle darauf hinauslaufen, dass die Welt so schlimm nicht sei, wie sie wohl gemacht werde, dass sie ein zweckvolles Zusammenwirken von Willensfreiheit und Prädestination erkennen lasse, dass sie, weit entfernt an der Güte und Gerechtigkeit ihres Urhebers Zweifel zu gestatten, vielmehr diese Eigenschaften in ihrer harmonischen Schönheit und Ordnung, der sich auch das Uebel, sofern dasselbe im Ganzen betrachtet werde, füge, unmittelbar offenbare und bestätige.

Die astrologischen und physikalischen Hülfslehren, durch welche man diesen Ausdruck des „natürlichen" christlichen Vorsehungsglaubens im Einzelnen zu unterstützen suchte, kommen dabei nicht in Betracht. Hauptsache ist, dass man auch hier die schönste Harmonie antiker und christlicher Vorstellungen gewahrt, in welcher ja immer ein Hauptbeweis der Existenz einer allgemeinen natürlichen Religion gefunden worden ist. Uebrigens ist auch hier anzuerkennen, dass man das *fatum christianum* recht wohl von der nichtchristlichen Providenzlehre zu unterscheiden weiss. Aber diese Unterscheidung wird freilich dadurch bedeutungslos, dass man in der christlichen Idee lediglich den richtigsten und vollendetsten Ausdruck für eine allgemeine und ewige Wahrheit finden wollte.

Wie irrig es ist gewissermassen die Erfindung der natürlichen Theologie oder doch ihre Emancipation von der übernatürlichen auf Rechnung des englischen Deismus oder der Wolf'schen Philosophie zu setzen, beweist endlich die Thatsache, dass die Werke, welche im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts erschienen sind, sich vielmehr auf die bisher geschilderte Literatur, wie auf Wolf und die Deisten stützen. Zu den Deisten, welche die natürliche Religion für zureichend zum Seelenheil erklären, steht freilich auch die Wolf'sche Philosophie im entschiedensten Gegensatz. Aber eben damit setzt sie nur die alte Tradition fort, derzufolge

die natürliche Theologie lediglich als zur Begründung der irdischen Lebensordnung und Glückseligkeit zureichend bezeichnet wird.[1])

Die 1719 erschienenen „vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt" (!), sowie die 1736 erschienene theologia naturalis von Wolf, sind wohl in methodologischer nicht aber in sachlicher Hinsicht als etwas Neues angesehen worden. Und sie konnten es nicht, wie aus der unten folgenden Uebersicht der Entwickelung des Systems der natürlichen Theologie erhellen wird. Dasselbe gilt vom Naturrecht und der natürlichen Moral, die jetzt freilich als selbständige Disciplinen erscheinen, ursprünglich aber Theile der natürlichen Theologie waren.

Ich will das zunächst an einigen Werken deutscher Autoren über natürliche Theologie aus dem Anfange des 18. Jahrhunderts zeigen.

1728 hat Theod. Christ. Ursinus, magister philos. zu Jena eine Schrift de religione naturali cultuque Dei vere rationali veröffentlicht.

Diese Schrift giebt zunächst die übliche theologische Metaphysik, also den theoretischen Theil der natürlichen Theologie (Lehre von Gott, Welt, Mensch). Dabei ist von einem Einflusse Wolf's, nichts zu merken. Der Verfasser registrirt die „vernünftigen Gedanken etc." des clarissimus Wolf mit der einfachen Bemerkung, dass der angebliche Begründer der natürlichen Theologie sich gegen die *idea innata* des Cartesius für die traditionelle *idea insita* entscheide (p. 15).

Sodann behandelt diese Schrift mit entschiedener Vorliebe den praktischen Theil, welcher den vernünftigen Gottesdienst darstellt, auch in der üblichen Weise. Derselbe be-

---

1) Bei dieser Gelegenheit will ich übrigens bemerken, dass der englische Deismus schon im Anfang des 18. Jahrhunderts in Deutschland empfohlen worden ist. cf. Kurtzer und leichter Lehrvortrag derer Deisten. Leipzig 1710.

steht in der kultischen und sittlichen Bethätigung der Gottesliebe.

Der natürliche Kultus ist innerer und äusserer. Der innere wird auf drei Regeln gebracht: 1. *deum ama tamquam summum bonum.* 2. *deum time non ut servus sed ut filius.* 3. *deo confide et in illum spera* (p. 34 ff.).

Die Liebe ist die Hauptfunktion des inneren Gottesdienstes. Hoffnung, Vertrauen und Furcht sind *species amoris.*

Dieser Kultus beruht auf der *lex naturae* und lässt sich in allen Religionen als die Hauptsache nachweisen.

So erschiene also auch hier die natürliche Religion als die vollendete, ideale Religion — wie sie Adam im *status integritatis* geübt.

Dennoch soll diese natürliche Religion zur Seligkeit nicht ausreichen. Der Verfasser erinnert sich, dass der Mensch im *status corruptionis* lebt, der die natürliche Religion verdorben hat.

Hier setzt er nun mit der übernatürlichen Theologie ein. Jene ideale Vereinigung mit Gott in der Liebe setzt voraus, dass Gott selbst zu ihr bereit ist. Das kann man aber nicht annehmen, wie die englischen Deisten wollen. Vielmehr hat man den Orthodoxen recht zu geben, welche jene *unio cum deo* von der *placatio dei* abhängig machen, wobei sie sich auf alle Religionen — die türkische, jüdische und heidnische — berufen dürfen, die sämmtlich *medium aliquod reconciliationis sufficiens* suchen (p. 63 f.). Also ist die Annahme der übernatürlichen Theologie bezw. der Satisfaktion Christi mit ihren Voraussetzungen und Consequenzen Bedingung der Ausübung der natürlichen!

Aus dieser Ausführung ist zu ersehen, dass die natürliche Theologie nicht überall als das Fundament, sondern gelegentlich als die Krone der übernatürlichen erscheint. Ebenso dass man unter jener nach der praktischen Seite etwa dasjenige versteht, was mir heute im Unterschiede von der christlichen Theologie, christliche Religion nennen. Das hindert aber unsern Verfasser nicht diesen *cultus dei internus* auch bei Plato und Aristoteles anzuerkennen.

Auch der Pastor und Professor der Theologie Joh. Geo. Abicht, welcher 1729 zu Danzig *theses de quibusdam theologiae naturalis capitibus hodie controversis* veröffentlicht hat, entscheidet sich (gegen Wolf, wenn man so will) dafür, dass die natürliche Theologie als praktische Wissenschaft zu behandeln sei. Denn die Erkenntniss der Güte, Weisheit und Gerechtigkeit Gottes aus seinen Werken, ziehe die Pflicht gut und gerecht zu leben nach sich. *Haec aliaque praecepta sunt aeternae veritatis hominesque perpetuo obligent, si etiam nulla revelatio facta esset* (p. 5).

Allerdings ist die natürliche Theologie des Christenthums besser wie die heidnische. Aber die *lex naturae*, welche die Gottes- und Menschenliebe fordert, ist beiden gemein. Im Christenthum ist nun die übernatürliche theologische Erkenntniss, ebenso wie das übernatürliche Handeln im Kultus, von der natürlichen Religion und Moral wohl zu unterscheiden. Und die natürliche Theologie des Christenthums muss nach der heiligen Schrift sogar der übernatürlichen übergeordnet werden. *Praeceptorum moralium observatio ritibus in revelatione praescriptis praeferre!* (p. 6)

Gilt das von der praktischen Seite der Theologie, so bedarf freilich die praktische wie die theoretische Seite der natürlichen Religion der Ergänzung durch die übernatürliche Theologie. Denn der Gedanke an Gottes Gerechtigkeit könnte ja den sündhaften Menschen in der Bethätigung der Liebe Gottes stören. Also hat *revelatio hos aliosque defectus theologiae naturalis supplere!* Die Gewissheit der Satisfaktion Christi ist also die Grundlage, auf welcher erst der wahre Kultus Gottes, die Liebe, gedeihen kann (p. 7).

Auch unser Verfasser legt grossen Werth auf die Methode der Religionsvergleichung, um den *consensus gentium deum confitentium* festzustellen.

Dabei ist eine Auseinandersetzung Abicht's mit Bayle über die Frage, ob es religionslose Völker gebe, höchst interessant. Man glaubt sich in die Gegenwart versetzt, wenn man liest, wie Bayle seine Ansicht mit den Reiseberichten von Rochefort (*histoire morale des Isles Antilles*) und de Borde (*relation des Caraibes*) belegt, und wie Abicht versucht,

die angebliche Entdeckung religionsloser Völker auf mangelhafte Beobachtung zurückzuführen (p. 50f.)[1]).

Ebenso modern muthet der Nachweis an, dass der Polytheismus der antiken Völker nicht ausschliesse, dass dieselben im Grunde monotheistisch gedacht haben. *Populi qui plures deos coluerunt, unum supremum, reliquos inferiores professi sunt. Ubi Christiani praeter unum et supremum Deum admittunt angelos et sanctos demortuos, sic gentiles agnoverint quosdam inferiores deos, qui proprie dicti Dei non sunt* (p. 58). Und nicht nur der Monotheismus, sogar der Glaube an die *bonitas dei* ist allen Völkern gemein und das eigentliche *fundamentum omnium religionum* (p. 121).

Endlich ist es interessant zu sehen, wie sich der Verfasser unter dem Kapitel *de stellis gloriam Dei praedicantibus* mit den kopernikanischen System auseinandersetzt. Noch war dieses System nicht in das allgemeine Bewusstsein eingedrungen. Der Verfasser meint sich für die Unsicherheit dieser „Hypothese" auf Newton, Cudworth und Tycho de Brahe berufen zu dürfen. Entscheidend ist indessen für ihn der Umstand, dass die inspirirte Bibel dasselbe direkt widerlegt. — Indessen ganz sicher ist er seiner Sache doch nicht mehr. Er fasst den Fall, dass Köpernik Recht behalten sollte, ernstlich ins Auge. Und da tröstet ihn der Gedanke, dass die Bibel sich am Ende nur dem gemeinen Sprachgebrauch anpasse, dass sie nicht eigentlich, sondern nur *optice* über das Weltsystem rede (p. 64ff.).

Unter dem Kapitel *de anima deitatis speculo* polemisirt Abicht sogar direct gegen das *systema Harmoniae praestabilitae*, welches die Seele als Automat vorstelle, *quod mechanice producit pulchros effectus* (p. 115).

Als eine falsche Modernisirung des Naturrechts bezeichnet es der Vertreter dieser traditionellen natürlichen Theologie, wenn man jetzt versuche, den Staat aus einem Vertrage abzuleiten. Es ist die *lex justitiae naturalis*, welche auch das Staatsleben begründet (p. 122).

Ich erwähne noch die 1728 erschienene *theologia naturalis*

---

1) *Des Brosses, du culte des dieux fétisches* wird nicht erwähnt.

des katholischen Theologieprofessors, Jacob Ode, welche gleichfalls die alte Tradition der natürlichen Theologie fortsetzt. Sie hat kein Interesse, obwol sie „die mathematische Methode“ zur Darstellung der aus Antike und Christenthum componirten natürlichen Religion anwenden will.

Dagegen kann ich mir nicht versagen noch ein deutsches Werk hier etwas genauer zu charakterisiren, weil es für die Literaturgeschichte der natürlichen Theologie von besonderem Interesse ist.

Es ist die „Historie der natürlichen Gottesgelahrtheit vom Anfange der Welt bis auf gegenwärtige Zeiten“ von dem Wolfianer Joh. Achatius Bielken (1742, Leipzig und Zelle).

Werth hat dieses Buch freilich nur als Literatursammlung. Die Aufgabe, welche sich der Verfasser in der Einleitung stellt, die Entwickelungsgeschichte der natürlichen Theologie zu schreiben, bis auf seinen Meister Wolf, in dem sie ihre höchste Vollendung gefunden, hat er nicht gelöst. Das Werk behandelt ausführlich die natürliche Theologie bei „Heiden und Juden“. Die Geschichte der christlichen natürlichen Theologie ist nur ganz oberflächlich skizzirt und bricht mit der Reformation ab. Eine Fortsetzung scheint nicht erschienen zu sein. Dass eine solche beabsichtigt war, geht daraus hervor, dass der Verfasser in der Einleitung bereits über den Inhalt derselben Auskunft giebt. Er theilt nämlich dort die Literatur über natürliche Theologie, wie sie seit der Reformation sich entwickelt habe, folgendermaassen ein: 1. in Schriften, welche die natürliche Theologie an sich behandeln; 2. welche sie mit der Metaphysik (Philosophie), 3. welche sie mit der übernatürlichen Theologie verbinden; 4. in Schriften über die einzelnen Theile derselben, besonders die Providenzlehre; 5. über die natürliche Theologie der verschiedenen Völker; 6. in apologetische Schriften, welche die natürliche Theologie gegen Atheismus und Naturalismus vertheidigen, oder dieselbe zur Apologie der übernatürlichen gebrauchen.

Das Werk behandelt, wie gesagt, nur die Literatur über die natürliche Theologie unter den Heiden ausführlicher. Gerade darin liegt aber sein Interesse. Mir wenigstens war

es ganz überraschend zu sehen, mit welchem Eifer man sich im 17. bezw. 18. Jahrhundert der allgemeinen Religionsgeschichte zugewandt hat, und wie diese ganz eigentlich als Fundament der allgemeinen natürlichen Theologie hier erscheint, und noch dazu bei einem Wolfianer! Zum Beleg führe ich nicht nur die Hauptwerke an, die Bielken schildert, sondern hebe auch einige charakteristische Punkte aus seiner Behandlung der Religionsgeschichte selbst hervor; denn das Buch versucht wenigstens mehr zu sein, wie blosse Literaturgeschichte. Es gibt zugleich einen Ueberblick über die Geschichte der Religion der Hebräer, Chaldäer, Perser, Phönizier, Indianer, Aegypter, Celten, Scythen, Germanen, Griechen und Römer. Was kann man mehr verlangen!

Es fehlt also nur die Religion der sogenannten Naturvölker, wie man sieht, obwol, wie oben erwähnt, die Frage nach der Allgemeinheit der Religion, das Interesse bereits auch auf sie gelenkt hatte.

Der älteste Vertreter der natürlichen Religion ist selbstverständlich Adam. Seine natürliche Theologie war die beste; sie wird kaum von der christlichen erreicht. Bielken rühmt namentlich einen Schriftsteller, der sich eingehender mit der Theologie Adams befasst hat. Es ist das ein gewisser Feuerlin, der 1715 zu Alldorf eine Schrift *de philosophia Adami* und 1717 eine andere *de Adami logica, metaphysica, ethica* veröffentlicht hat. Er verweist aber auch auf Joh. Seldenus, der schon 1640 (Londini) den Gegenstand in seinem *jus naturae et gentium juxta discipl. Ebraeorum* behandelt, die fatale Frage, ob Adam durch seine natürliche Religion auch selig geworden sei, aber umgangen habe, indem er die Möglichkeit offen lasse, dass Gott dem Adam auch die übernatürliche Theologie (Trinität, Incarnation, Satisfaction etc.) inspirirt habe. Abgesehen von diesen Versuchen, an denen übrigens auch Walch (*historia logicae*) und Buddeus (*hist. eccles.*) betheiligt sind, verdient die Literatur zur allgemeinen Religionsgeschichte, welche Bielken beschreibt, Beachtung[1]).

---

1) Ich hebe folgende Schriften hervor: Joa. Clericus *notae in oracula Zoroastris*, eine Schrift, die Einige für platonisch, Andere

Nicht genug indessen, dass man die natürliche Theologie des Plato und Aristoteles, des Mercurius Trismegistus, Zoroaster, Confutius lobt, mit der christlichen vergleicht und ihr wesentlich ebenbürtig findet, man ist auch über die Frage noch nicht zur Ruhe gekommen, ob sich nicht am Ende doch die wichtigsten übernatürlichen Dogmen des Christenthums bei jenen Männern schon nachweisen lassen. Wenn das von orthodoxen Katholiken und Protestanten im 17. Jahrhundert geschehen ist, wer will da noch Lessing verdenken, dass er eine wesentliche Differenz zwischen Christenthum, Judenthum und Muhammedanismus nicht zu erkennen vermochte. Der Nathan hat auch seine Tradition, wie man sieht, in der orthodoxen Kirche[1]).

---

für christlich erklären. s. d. et l. — Thomas Hyde, *historia relig. Persarum Oxon.* 1700. — Jo. Henr. Ursinus, *lib. de Zoroastre, Hermete et Sanchoniathone.* 1661. — *Confucii scientiae Sinenses.* 1687. — Christ. Wolf, *oratio de Sinarum philosophia Francof.* 1726. — *Cupletus vita Confutii.* s. d. et l. — Besonders eifrig wird die Theologie des Merkurius Tismegistus, in der Manche die ganze natürliche und übernatürliche Theologie des Christenthums finden wollen, behandelt. Der Commentar *in Poimandrum Mercurii* des Rosellus, der zuerst 1586 zu Krakau erschien, hat drei Auflagen erlebt, die letzte ist 1620 zu Köln gedruckt worden. — Ebenso ist Marshams *chronica aegypt. ebraic. graec.*, die 1672 in London erschien, 1676 zu Leipzig, 1696 zu Franeker wieder gedruckt worden. — 1647 erschien in Paris die Schrift des Nic. Causinus, *symbol. Aegyptiorum scientia,* die 1654 in Köln wieder gedruckt ward. — Unter den sehr zahlreichen Schriften über die griechische Theologie hebt Bielken Phil. Treuners *theologia Aristotelis et Platonis comparata* (Jena 1690) hervor. — Sogar die germanische, keltische und scythische Religion erscheint als Gegenstand monographischer Behandlung. cf. Jac. Car. Speneri, *historia german. univers.* Lips. 1716. — Keysler, *antiquit. septentrional. et celtic.* Hanov. 1720. — Schurzfleisch, *de Druidibus.* 1708.

1) Das Heptaplomeres (des Jean Bodin?), welches in vielen Abschriften bekannt, von Grotius und Conring gelobt und von Leibniz zum Drucke dringend empfohlen war, erwähnt der Verfasser nicht, obwol Anlass genug für ihn dazu vorhanden gewesen wäre. Darüber wird man sich freilich nicht wundern, wenn man bedenkt, dass sogar ein Lessing mit diesem weitaus bedeutendsten Versuch einer allgemeinen Religionsvergleichung unbekannt geblieben ist. Uebrigens folgert der Verfasser dieses merkwürdigen Buches aus seiner Religions-

Allerdings muss dieser eifrige und optimistische Betrieb der allgemeinen Religionsgeschichte, aus der man die allgemeine natürliche Theologie darstellt, auch damals schon auf entschiedene Bedenken gestossen sein. Es giebt auch Leute, welche die Geschichte der Religionen und der Philosophie als Geschichte des Aberglaubens behandeln und zwar im direkten Gegensatze zu der bisher geschilderten Behandlungsweise. Die wichtigsten Schriften, die Bielken hier aufzählt, sind des Geo. Jo. Vossius *theologia gentilium sive de origine et progressu idololatriae* und desselben *liber de sectis philosophicis*, welche sich besonders gegen den Kultus des Merkurius Trismegistus wenden.

Darunter zählt Bielken weiter auf die *theologia gentilium* Pfaners, die früher erwähnt wurde, *de idololatria eruditorum* von Koecher, *de atheismo Aristotelis* von Walch und *de turbata per Platonicos ecclesia* von Mosheim[1]).

Er selbst rechnet sich zu den Gegnern dieser Ueberschätzung der natürlichen Religion der Heiden und auch der Juden, deren Literatur theilweise schon unter platonisch-pythagoreischen Einflüssen stehe, wie das Buch der Weisheit bezeuge und hält die christliche natürliche Religion für die bessere. Aber freilich erst die Grotius, Leibniz, Wolf sollen die natürliche Theologie zur Vollendung gebracht haben, die bei den Patristikern und Scholastikern verkümmert sei (p. 110 ff.).

---

vergleichung nur die politische Pflicht der Toleranz. Die natürliche Religion auf diesem Wege darzustellen, ist nicht seine Absicht gewesen. cf. Guhrauer. das Heptaplomeres des Jean Bodin. Berl. 1841.

1) Im Unterschiede von den mystischen Indifferentisten, welche die allgemeine (christliche) Religion u. A. aus der Vergleichung der verschiedenen confessionellen Theologiesysteme darstellen, abstrahiren die gelehrten Indifferentisten dieselbe mit Vorliebe aus der Vergleichung der antiken Religions- und Philosophiesysteme. Dieser Indifferentismus muss im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts bereits sehr verbreitet gewesen sein, wie die vielen Schriften der Theologen gegen denselben bezeugen. cf. z. B. *Indiffertismus religionum profligatus*, von Velthusius. Jenae 1696, und *de indifferentismo religionum in genere* von Wernsdorff. Wittenb. 1707.

Bei dem lebhaften Austausch, der zwischen Deutschland und Holland, diesem eigentlichen Ausfallwinkel der ausländischen Aufklärung, in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts stattgefunden hat, ist es von Wichtigkeit, einen Blick auf die Pflege der natürlichen Theologie daselbst zu werfen.

Aber auch die demnächst zu besprechenden holländischen Werke beweisen, dass die natürliche Religion überall aus derselben, in allen christlichen Ländern fliessenden Quelle, der traditionellen natürlichen Theologie, unmittelbar geschöpft worden ist.

Zunächst das schon erwähnte Werk des Mystikers Poiret, der von Hause aus Franzose, seine Hauptrolle doch in Holland gespielt hat.

Die natürliche Theologie Poirets ist unter dem Titel *cogitationes de Deo, anima et malo* zuerst 1675, sodann in zweiter Auflage 1685 zu Amsterdam erschienen. In der Widmung an den *princeps Carolus, comes Palatinus, dux Bavariae*, die zu Anavilla in Palatinatu Bipontino (Annweiler an dem Hardgebirge?) geschrieben ist, bezeugt der Verfasser, wie er oft und gerne in Mannheim und Heidelberg seinen Aufenthalt genommen.

Die Gegenstände seiner natürlichen Theologie sind die gewöhnlichen. Und sachlich wird auch zu den Kapiteln *de deo, de creatione, de mentibus etc.* nichts wesentlich Neues vorgetragen.

Dennoch glaubt sich der Verfasser berechtigt der herkömmlichen natürlichen Theologie entgegenzutreten. Und da zeigt sich nun die Differenz zwischen der scholastisch-rationalistischen und der mystisch-rationalistischen Methode. Nämlich die erstere leitet die natürliche Gotteserkenntniss aus einer spontanen oder von aussen angeregten Thätigkeit des Geistes ab, der sich in der Welt nicht zurecht finden kann, ohne die Gottesidee zu bilden. Anders der Mystiker. Die richtige Erkenntnissmethode in Religionssachen ist nicht die *activitas mentis*, sondern die *quies* oder *acquiescentia mentis. Optima et forte unica via ad Deum, veritatis fontem,*

perveniendi potius in virium intellectus quiete quam in earum activitate et exercitatione consistat. (*discurs. praelim.* p. 3.)[1])

Bei ersterer Methode kommt man niemals über den Zweifel hinaus, ob die Gottesidee nicht eben nur eine menschliche Idee, der vielleicht gar keine Realität entspricht, sei. Die zweite Methode dagegen geht von der realen unmittelbaren Einwirkung Gottes auf den Geist aus, und versichert uns eben dadurch zugleich der Realität der von ihr ausgeführten Gottesidee. Freilich bietet die mystische Methode eben auch nur die übrigens beseligende Versicherung der Realität ihres Gegenstandes dar. Für die vollständige Entwickelung der Gottesidee sieht sich auch der Mystiker genöthigt, die Pfade des Scholastikers zu wandeln.

Aber da den Religiösen selbstredend Alles daran liegt, dass Gott nicht nur gedacht wird, dass er wirklich ist, so geht Poiret — mit vollem Rechte, wie mir scheint — auf die seelischen Erfahrungen zurück, welche ihn seiner unbedingten Abhängigkeit von Gott und damit der Realität Gottes „unmittelbar" zu versichern scheinen. *Nec amatur, nec sentitur, nec possidetur nisi per se ipsum Deus!* (p. 7.) Der menschliche Geist trägt das Verlangen nach Gott, dem höchsten Gute, in sich. Und in diesem brennenden Verlangen zeigt sich eben seine unbedingte Abhängigkeit von Gott. Denn der Versuch, das *disiderium mentis* durch Denken und Handeln in der Welt zu befriedigen, offenbart nur seine Erfolglosigkeit. Also — muss der Geist „stille halten bis Gott es gefällt, seine unendliche Sehnsucht mit sich selbst, dem Unendlichen, zu füllen." Das ist die verkehrte Folgerung, die Poiret unter Berufung auf Tauler und Ruisbroek aus einem richtigen Vordersatz ableitet.

Das Fundament der natürlichen Theologie ist demgemäss weder die Welt- noch die Selbstbetrachtung, sondern die *fides* d. h. der *actus desiderativus* oder das *desiderium in Deum illuminantem et tranquillantem.* Der Ausdauer in diesem „Akte" versagt sich Gott nicht. Vielmehr wird gerade die

---

1) Ich citire die wesentlich erweiterte und veränderte Ausgabe von 1685.

mens vacua unfehlbar jene mystische Erfahrung machen, welche Poiret als *illuminatio*, als *generatio verbi aeterni in homine* beschreibt. Dieser mystische *actus illuminativus parit divinam charitatem et acquiescentiam tranquillissimam*. Und auf diesem Boden kann nun auch die *ratio*, des Erfolges von Hause aus versichert, die Realität Gottes erweisen und den Inhalt der Gottesidee entfalten. (p. 16 ff.)[1])

Poiret will seine Ansicht über die theologische Erkenntniss durch eine Theorie über Glaube und Vernunft begründen.

Die *ratio* soll überhaupt nur zur Erkenntniss der *res inferiores* ausreichen. Eine rationale Gotteserkenntniss giebt es nicht. *Ratio non potest attingere deum ipsum, sed ejus icones seu picturas, scilicet dei ideam et ideas rerum universi* (p. 26). Diese Ideen von Gott und Welt sind aber eben nur Gedankenbilder. Die philosophische oder natürliche Erkenntniss ist demnach nur *cognitio operum dei per ideas in mente a ratione excitatas*. Diese ideelle Erkenntniss, die nie zu einer Gewissheit über Gott kommt, kann einen propädeutischen Werth haben, z. B. zur Bekehrung der Scholastiker, die den Glauben vom Beweis abhängig machen. Viel häufiger aber führt sie zum Atheismus, wie an Herbert, Cartesius und Spinoza zu zeigen versucht wird. Demnach betritt denn auch Poiret die Pfade der natürlichen Theologie nur unter zwei Cautelen: 1. dass man nicht meine, dieselbe könne das *desiderium mentis* für sich befriedigen, 2. dass man anerkenne, wie das *lumen naturae*, sofern es zu einer Gewissheit über Gott kommen solle, aus dem *lumen fidei* inspirirt sein müsse. (p. 70. 17. 37 ff.)

Keineswegs aber denkt Poiret daran, diesen Satz zu Gunsten der klerikalischen oder auch der historischen Vermittelung der Heilswahrheit umzubiegen. Er müsste eben nicht Mystiker sein, wenn er den Glauben aus irgend einer

---

1) Die mystische Lehre von der *mens vacua* ist identisch mit der aristotelischen *tabula rasa*. Aber die Ausfüllung der *mens* erfolgt hier durch Vermittelung der Welterfahrung, dort „unmittelbar". In dieser Lehre vom „Unmittelbaren" liegt dieselbe Täuschung, wie in der Lehre vom „Angeborenen" oder auch Apriorischen.

äussern Autorität ableiten wollte. Vielmehr ist die *fides*, wie schon aus Obigem erhellt, die gelassene, geduldige Receptivität, welcher gerade, sofern sie von allen Vermittelungen der Gotteserkenntniss absieht, sofern sie gänzlich von der Welt (und von der Kirche) abstrahirt, die *illuminatio* und die *infusio Dei* zu Theil wird. Und eben das Verzichtleisten au alle Aktivität ist die Probe darauf, dass die *fides* nicht nur ein Gedankenbild von Gott, sondern Gott selbst reell, in seiner das *desiderium mentis* stillenden Einwirkung, recipirt. Dabei muss beachtet werden, dass es auch dem Poiret bei der Gotteserkenntniss gar nicht ausschliesslich um theoretische Erkenntniss und Gewissheit zu thun ist. Es handelt sich bei der *illuminatio* zugleich um die Mittheilung des göttlichen Lebens, in dem das praktische Seligkeitsbedürfniss des Menschen zur Ruhe kommt, oder es handelt sich um die praktische Erfahrung der göttlichen *charitas. Illuminatio parit charitatem divinam et acquiescentiam tranquillissimam*, wie oben gesagt war.

Und erst auf Grund dieser durch die *fides* recipirten Gewissheit über die Existenz Gottes, oder auf Grund der *infusio charitatis dei*, kann dann die *ratio* an die Entwickelung der Idee von Gott im Verhältniss zur Welt herantreten. *Sola fide illuminatur intelligentia.* (p. 24.)

Wo nun Poiret dazu übergeht die religiöse Erkenntniss zu entfalten, da kommt er nicht nur zu denselben Resultaten, wie die traditionelle natürliche Theologie, sondern bedient sich auch aller ihrer Erkenntnissmethoden, des Schlusses, des Beweises *a priori* und *a posteriori* etc. — Er handelt *de anima et ejus perfectionibus*, *de creatione*, *de deo*, *de malo* etc. Und er streift sogar Kapitel der übernatürlichen Theologie, in seiner durch die *fides* erleuchteten natürlichen Theologie: *posse ex lumine naturae aliquatenus de SS. Trinitate tractari sine confusione Theologiae cum Philosophia* (p. 227). Das Wichtigste ist ihm aber auch hier, dass man einsehe: *Deum in revelatione SS. Trinitatis suae non intendere ut homines speculative et reflexive sciant, quid in deo sit, sed ut ipsi re vera in intimis ea possideant* (p. 245).

Dabei befreundet er sich in etwas mit der *idea innata*

seines Gegners Cartesius. Er will freilich keine *notitia verbalis, sensualis, imaginosa de deo* wie Jener und Andere, sondern ein *notitia infusa et salutaris* (p. 539.) Aber die *idea innata* könnte ja auch als *idea impressa* aufgefasst werden, und dann fiele der Unterschied von der *notitia infusa* hin. (p. 329, 233.)

Sieht man von den Widersprüchen und Inconsequenzen dieser mystischen Erkenntnisstheorie ab, so wird man die Tendenz zu einer Gewissheit über Gott und zu einer praktisch werthvollen (d. h. beseligenden) Erkenntniss Gottes zu gelangen, namentlich wenn man den Gegensatz zur Scholastik beachtet, anerkennen müssen. Aber Poiret befindet sich in einer zwiefachen Täuschung. Die unmittelbare, den Geist zur Ruhe bringende Erkenntniss Gottes ist nicht der Ausgangspunkt, sondern das Resultat der durch die religiöse Erfahrung vermittelten Gotteserkenntniss. Sodann aber ist das mystische Erkenntnissprincip der eingegossenen Gotteserkenntniss so blind und stumpf wie das rationalistische der angeborenen Idee Gottes. Um nämlich wirklich zu sagen, was wir in Gott erkennen und besitzen, muss Poiret den Isolirschemel der mystischen Intuition verlassen und die Vermittelungen der Gotteserkenntniss aufsuchen. Da aber bleibt ihm nur der Weg der traditionellen natürlichen Theologie offen, wie die Ausführung des Systems zeigt.

Indessen muss ich hier auf eine eingehendere Besprechung dieser mystischen *theologia naturalis* verzichten. Ich denke aber es gehört nicht nur zur Vollständigkeit des Gesammtbildes von der natürlichen Theologie, sondern es bietet auch ein besonderes Interesse einen so einflussreichen Mystiker als Vertreter derselben kennen zu lernen.

Noch erübrigt mir zwei holländische Werke zu schildern, die gleichfalls bezeugen, wie mächtig die Tradition der natürlichen Theologie schon im Anfang des 18. Jahrhunderts gewesen ist, weil sie eben jener Tradition in einer Zeit treu bleiben, in welcher die englischen Deisten, neben Spinoza und Cartesius längst in Holland Einfluss gewonnen hatten. Auch hier also finde ich die Bestätigung der Meinung, dass die natürliche Theologie zunächst ihrem traditionellen Beruf,

wenn nicht das übernatürliche Dogmensystem der Kirche, so doch die religiösen und moralischen Grundideen des Christenthums zu begründen und zu vertheidigen, treu geblieben ist. Aber auch hier zeigt sich wie der selbständige Betrieb derselben die Voraussetzung, wenn nicht die Vorbereitung zur Aufklärung d. h. zu ihrer völligen Emancipation, und endlich zu ihrer Entgegensetzung gegen die übernatürliche Theologie war.

Die beiden mir vorliegenden Werke sind zu Franeker 1710 und 1720 erschienen.

Der Verfasser des jüngeren ist der Sohn des berühmten Vitringa, Professor der Theologie zu Franeker. Indessen bietet sein *epitome theologiae naturalis* geringeres Interesse, wie das 1710 erschienene *compendium theologia naturalis* des Philosophieprofessors Ruardus Andala, von dem es durchweg abhängig ist.

Auf den Einfluss des Grotius ist die Bevorzugung des praktischen Theils der natürlichen Theologie bei Vitringa zurückzuführen. Unter den Titel ἠϑολογία behandelt er das *jus civile*, *gentium* und *naturale*. Ersteres ist Produkt der socialen Autoritäten und der Willkür der Völker, das zweite ist *ex consensu gentium usu tacito quodam paratum ex lumine naturae*, das dritte *veteres philosophos secutus Grotius ex appetitu naturali Societatis produxit.* Zu diesem letzteren gehören die *officia erga Deum*, *nosmet ipsos*, *proximos*, die wir auch sonst bereits aus der *lex naturae* abgeleitet fanden und die in den biblischen Geboten der Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe ihren besten Ausdruck gefunden haben. (p. 32 ff.)

Grösseres Inderesse hat, wie gesagt, das Werk des Andala, aus dem man die Behandlungsweise der natürlichen Theologie im Anfang des 18. Jahrhunderts am besten erkennt. Ich hebe hervor, dass Andala und Vitringa der orthodoxen Tradition folgen, sofern beide ausdrücklich die *insufficientia theologia naturalis ad salutem aeternam* einräumen, dagegen aber ihre Suffizienz für die ethisch-religiöse Begründung der irdischen Lebensordnung mit vollster Entschiedenheit vertreten.

Auch Andala betont die praktische Seite der natürlichen Theologie, was wol mit dem überall hervortretenden Interesse für das Naturrecht bezw. die natürliche Moral zusammenhängt. Er will die natürliche Theologie zwar auch als Methaphysik behandeln, aber die Ethik ist ihm der wichtigere Theil. Hören wir wie er die natürliche Theologie im Allgemeinen schildert und eintheilt: *ipsa vero theologia naturalis quatuor absolvitur partibus. In prima agemus de existentia Dei, in secunda de essentia et perfectionibus Dei, in tertia de operibus tam internis quam externis, in quarta de honore et cultu dei, sive de officiis deo debitis, adeoque de virtutibus hominis probi Deum eo quo par est modo colentis. Uti et de exitu pietatis et impietatis sive de praemiis et poenis erit agendum. Atque ita theologiae naturali ipsam ethicam superstruemus.* (p. 1 f.)

Die Erkenntnissquellen der natürlichen Theologie sind zunächst die *principia legis naturae* d. h. das moralische Bewusstsein, die *conscientia*. Sodann aber die *opera dei* und die *ideae insitae*; endlich der *consensus gentium* oder die allgemeine Religionsgeschichte. Sofern damit das Gebiet der allgemeinen Offenbarung umspannt ist, stammt die natürliche Theologie so gut wie die übernatürliche aus Gott und ist in sich wahr und gewiss. Die Bibel wird nicht ausdrücklich als Erkenntnissquelle bezeichnet, aber überall von dem Verfasser zur Entwickelung und Begründung der natürlichen Religion herangezogen. Auch er ist sich bewusst eine christliche natürliche Theologie zu geben. Da sich nun aber nur die ethischen und religiösen Lehren der Bibel als vernünftig und praktisch werthvoll erkennen lassen, so gehören auch nur sie in die natürliche Theologie. Der übernatürlichen Theologie verbleiben demgemäss nur die *nomina quibus deus se ad salutem aeternam peccatoris manifestavit:* Erbsünde, Satisfaktion, Incarnation, Trinität. Eben deshalb ist auch die natürliche Theologie zum ewigen Heil unzureichend, weil sie keine Garantien für die Befreiung von der *poena aeterna* darbietet und weil sie *trinitatem personarum non docet.* (p. 106. 112.)

Der Verfasser erklärt es daher für nothwendig z. B. die

Inspiration der Trinitätslehre an Adam anzunehmen, wenn man denselben von der ewigen Seligkeit nicht ausschliessen wolle! (p. 114.) In der That: ist die natürliche Religion für die ewige Seligkeit nicht ausreichend, so muss man entweder die Heiden und die nichtsupernaturalistischen Christen der Verdammniss preisgeben, oder bei ihnen einen unbewussten Supernaturalismus, oder eine mystische Inspiration der gesammten orthodoxen Methaphysik annehmen. Denn *ex humine naturae* lässt sich dieselbe nicht erkennen, wie noch Poiret und Clauberg nach dem Vorgange des Raimund von Sabunde es versuchen. (p. 112.)

Man sieht also dieser philosophische Vertreter der natürlichen Theologie ist noch 1710 ein ehrlicher Orthodoxer geblieben.

Aber gegen die *perniciosi errores* der Clericus, Spinoza, Hobbes, Locke weiss er kein Hilfsmittel als die natürliche Theologie oder diejenige *doctrina de religione sive de cultu Dei*, welche allein im Stande ist, das irdische Recht und Wohl der Menschen zu begründen. (p. 9. 55.)

Deshalb wendet er sich mit demselben Eifer gegen die gottlosen Leugner der natürlichen Religion (die *atheos et Socinianos*) wie gegen die Leugncr der übernatürlichen. (p. 3 f. u. 755.)

Auch er unterscheidet die natürliche Theologie von der natürlichen Religion d. h. dem *studium Deum cognoscendi, amandi, colendi, honorandi et denique eo fruendi.* (p. 10.)

Auf den theoretischen Theil der natürlichen Theologie des Andala gehe ich hier nicht ein. Bemerkenswerth ist nur, dass er neben andern Methoden der *idea innata* des Cartesius das Wort redet und unter die Lehre von der Providenz den Coccejanischen *foedus naturae* stellt. Im Uebrigen giebt er die traditionelle aristotelisch-platonisch-christliche Metaphysik.

Dagegen ist es, wie schon oben bemerkt, von Interesse dass der Verehrer des Grotius nicht darauf verzichtet, das Naturrecht in dem praktischen Theile (oder in der natürlichen Ethik) zu behandeln.

Unter den verschiedenen Gütern, die der Mensch erstreben kann, ist Gott das höchste. Weil Alles von ihm abhängt, so garantirt die Uebereinstimmung mit Gott auch die richtige moralische Herrschaft des Menschen über sich und die Welt. *Omnes igitur actiones ad Deum referri debent* (p. 174). Diese Erkenntniss fehlt den antiken Philosophen nicht ganz, aber erst die heilige Schrift hat klar gestellt, dass Gott nicht nur Princip der Welterkenntniss, sondern auch der Moral ist. Der natürliche Gottesdienst ist der moralische, und der moralische Gottesdienst ist die natürliche Religion. Aus Gott, dem Endziel *(finis)* unseres Handelns, müssen also auch alle Handlungen abgeleitet werden. *Hinc deducuntur cujusquoque generis officia circa Deum ipsum, nos ipsos et proximum, tam publica, quam privata.* Nicht nur der *status religiosus* im engeren Wortsinn (Gebet, Bekenntniss etc.), sondern auch der *status oeconomicus s. familiaris* und *politicus* dependiren von dort. (p. 182)[1]).

Andala giebt uns ein vollständiges Verzeichniss der religiös-moralischen Pflichten. Es sind folgende: *1. ut de deo, de ejus providentia et legibus reverenter loquamur; 2. ut privatim et publice preces ad Deum fundamus; 3. ut passim vigeat amor dei et proximi; 4. ut pro statu quisque suo se recte gerat erga Deum et proximum; 5. ut in statu oeconomico patres et matresfamilias domum suam sancte et pie gubernent; 6. ut liberi et domestici parentes et dominos reverenter colant; 7. ut in statu civili et politico qui praesunt et imperant auctoritate et potestate recte utantur*; *8. ut foedera et pacta sint rata, et leges omnes sint justae; 9. ut nemo alterius jus, vitam, honorem, famam aut bona laedat aut at se rapiat vi aut fraude; 10. denique ut pro viribus et statu quisque suo erga alios sit humanus, aequus, moderatus, justus, benevolus, liberalis, generosus, modestus, comis, humilis.*

---

1) Keiner der älteren Vertreter des Naturrechts, weder Grotius, noch Pufendorf verzichten auf die religiöse Begründung des Rechts. Vielmehr kann man die Origination des Naturrechts aus der natürlichen Theologie auch an der Erklärung des Grotius erkennen, dass das sociale Naturgesetz zwar an sich Geltung habe, aber jedenfalls als von Gott gegeben zu betrachten sei *(de jure bell. et pac. praef.)*.

Verbo ut pro virili quisque sua ea agat quae ad Dei gloriam spectant, hominumque felicitatem! (p. 182 f.)

So haben wir also hier auch bereits die praktischen Grundsätze der natürlichen Theologie in bestimmter Formulirung vor uns, die übrigens, wie nachgewiesen, auch bei den deutschen Vertretern der natürlichen Theologie in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht fehlen.

Wie es sich in der natürlichen Metaphysik darum handelt, die christliche Gottesidee mit Hilfe der antiken Philosophie zur Erklärung der empirischen Welt zu verwenden, so handelt es sich in der natürlichen Moral darum, das oberste Gesetz der Menschenliebe mit Hilfe des Begriffs der *justitia civilis* auf das bürgerliche Leben anzuwenden, oder aber die Bethätigung des Gesetzes der Gottesliebe mit Hilfe der Idee des moralischen Gottesdienstes von dem confessionellen Kultus unabhängig zu machen.

Indessen dürfen wir unser Schlussurtheil über den Character und Werth der natürlichen Theologie noch vorbehalten.

Das Ergebniss unserer Literaturrevue steht, abgesehen von jenem, fest und ist von Belang für die Entstehungsgeschichte der Aufklärung. Denn dass in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts der Betrieb einer selbständigen, praktischen und theoretischen natürlichen Theologie bereits ein ebenso schwunghafter war, wie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, kann nicht mehr bezweifelt werden.

Das ganze Programm der religiösen Aufklärung ist von den Orthodoxen im Gegensatze zu den Socinianern, die allein der natürlichen Religion und Moral sich abhold zeigen, fertig gestellt. Es bedurfte nur der besonderen historischen Conjuncturen, wie sie im Anfang des 18. Jahrhunderts einerseits durch den Pietismus, andererseits durch die Emancipation der weltlichen Kultur in Deutschland bereitet wurden, um das Programm der Schule zu dem Programm des öffentlichen Lebens und der praktischen Kirchenpolitik zu erheben.

3. Die Grundlehren der natürlichen Theologie.

Es handelt sich freilich noch weiter darum, zu untersuchen, ob auch materiell die Leibniz-Wolfische Schule

von der bisher geschilderten Tradition der natürlichen Theologie abhängt, oder ob sie wesentlich neue Gesichtspunkte bei dem Ausbau der natürlichen Moral und Religion aufbietet.

Von der Logik und Erkenntnisslehre sehe ich dabei vollständig ab. Das fragliche Verdienst an Stelle der aristotelischen Schlussmethode die mathematische Demonstrirmethode gesetzt und auch auf die religiösen und moralischen Stoffe angewandt zu haben, mag ihr hier unbestritten bleiben.

Sieht man dagegen auf die moralisch-religiösen Grundlehren dieser Schule allein, so wird man einen wesentlichen sachlichen Unterschied zwischen ihrer und der älteren natürlichen Theologie nicht constatiren können. Man wird ihr lediglich zugestehen können, dass sie die natürliche Theologie durch die Eingliederung in ein geschlossenes philosophisches System im Ganzen fester begründet und im Einzelnen genauer ausgebildet hat. Aber auf die religiöse Aufklärung haben Leibniz und Wolf nicht durch ihre specifisch philosophischen Lehren (also durch die Lehre von der präestabilirten Harmonie der Monaden und die übrigens keineswegs originellen erkenntnisstheoretischen Grundsätze) eingewirkt, sondern durch die Behauptung, dass es eine von der Kirche und dem historischen Christenthum relativ unabhängige Moral und Religion gebe, die für das irdische Leben jedenfalls vollkommen ausreichend erscheinen. Diese Behauptung aber haben sie der älteren theologischen Tradition ebenso entnommen, wie die materialen religiösen Vorstellungen über Gott, den Menschen und die Welt, welche sie dann freilich durch philosophische Hilfslehren darstellen, die den älteren Vertretern der natürlichen Theologie nicht geläufig waren.

Ich behandele, nach Maassgabe der historischen Entwickelung der natürlichen Theologie, zuerst die religiöse Metaphysik, sodann die Moral.

Wie aus der voranstehenden Literaturgeschichte erhellt, werden die Grundideen, welche die natürliche Religion constituiren, gewonnen durch Selbst- und Weltbetrachtung, durch Religionsvergleichung und aus der Bibel, sofern dieselbe

nicht nur Urkunde der übernatürlichen, sondern auch der natürlichen Theologie ist[1]). Auch diejenigen Vertreter der natürlichen Theologie, welche dieselbe *e solo lumine naturae* entwickeln wollen, verzichten nicht auf den Schriftbeweis für die Christlichkeit ihrer Lehren. Es ist die allgemeine Meinung, dass die natürliche Religion im Christenthum ihre höchste Ausbildung erfahren habe, eine Meinung, der auch die Wolfianer sich anschliessen. Endlich werden die Ideen der natürlichen Theologie, besonders also die Gottesidee, als angeboren nur von den wenig einflussreichen Cartesianern und einigen Platonikern bezeichnet[2]). Nur der Trieb, die Anlage, das Bedürfniss zur Bildung der religiösen Weltanschaung ist angeboren. Zur Entwickelung und Befriedigung kommt dasselbe nur in der Wechselwirkung mit der Welt[3]). Natürlich wird diese Theologie genannt, sofern sie im Unterschiede von der übernatürlichen für die Menschen begreiflich ist, dem angeborenen religiösen Erkenntnisstrieb faktisch befriedigt, und das irdische Leben der Menschen zureichend begründet.

1) So zählt schon Alstedt als Quellen der *cognitio dei naturalis* auf: *liber naturae internus: conscientia, l. n. extern.: opera dei, l. gratiae intern.: hominis regenerati cordi inscripta, l. grat. extern.: scripta prophet. et apostolic.* — Ferner bezeichnet er den ersten Artikel und die vier letzten Punkte des dritten Artikels des Apostolikums, sowie den Dekalog als Quellen, bezw. Urkunden der natürlichen Theologie! „*In theologia naturali primus solum fidei articulus et ultimus et Decalogus intelligi potest*" I, 12. Endlich fordert er: *ethnici audiendi sunt*, weil sie die Christen durch Reinheit der Erkenntniss und des Lebens vielfach beschämten. a. a. O. p. I, 12. cf. introd. pag. 4.

2) Am nächsten kommen dieser Ansicht, wie oben an Poiret gezeigt wurde, die Mystiker mit ihrer *notitia impressa* oder *infusa*. Aber diese Mystiker sind eben in der Methode, sofern man von einer solchen bei ihnen sprechen darf, Platoniker.

3) Die *cognitio dei* ist nicht *innata*, sondern theils *insita*, theils *acquisita; insita* ist sie, wie die ganze gottebenbildliche Vernunft, als Anlage, nicht als fertige Idee. Das ist stehende Lehre vor und nach Cartesius bei fast allen orthodoxen Vertretern der natürlichen Theologie. cf. oben d. Literaturbericht.

In der That handelt es sich bei der natürlichen Theologie nur um die Ausführung des Satzes der Apologie der Augsburger Confession (p. 218) *potest* (*homo naturalis*) *aliquo modo efficere justitiam civilem, potest loqui de deo, exhibere deo certum cultum externo opere etc.* Dass aber die Ausführung der natürlichen Gerechtigkeit und Gotteserkenntniss weit über das hinausgreift, was dort dem „natürlichen“ Menschen zugestanden wird, erklärt sich leicht, wenn man erwägt, wie es eben nicht der vorchristliche, sondern der „christliche natürliche“ Mensch ist, der in Nachfolgendem seine Erkenntniss Gottes und seines Willens zur Darstellung bringt.

Was zunächst die Gottesidee selbst betrifft, so wird dieselbe allenthalben der Antike und dem biblischen Christenthum entnommen. Die Idee der höchsten Causalität oder die Idee Gottes als des Schöpfers Himmels und der Erden bildet den Mittelpunkt der natürlichen Gotteserkenntniss. *Cognitio dei naturalis est qua ille cognoscitur tanquam creator*, dieser Satz des Alsted (a. a. O. I, 10) wird von allen Vertretern der natürlichen Theologie als übereinstimmende Aussage der antiken Philosophie, der Bibel und der Vernunft vertreten.

Die Aristoteliker setzen ihren ganzen Eifer daran, um dem Aristoteles diese Meinung zu imputiren, während freilich von Andern die Behauptung bestritten wird, dass Aristoteles Gott als Schöpfer und die Welt als Schöpfung denke. Ebenso versuchen die Platoniker, welche unter den Vertretern der natürlichen Theologie, wie wir sahen, auch nicht fehlen, die Lehre von der präexistenten ewigen Idealwelt in Einklang mit der Schöpfungsidee zu bringen. Die Ansicht, dass die *prima materia* und die Ideen bezw. die *spiritus ex nihilo* geschaffen, die wirkliche Welt aber von Gott nur mehr formirt worden sei, welche schon Alsted vertritt (a. a. O. p. 165. 173), wird als die richtige Vermittelung zwischen Christenthum und Antike ziemlich allgemein adoptirt.

Deus est causa et finis omnium rerum und demgemäss für den Menschen *summum bonum* (Ursinus a. a. O. p. 19), das ist die allgemeine Meinung.

Zur Feststellung der Existenz Gottes als des Schöpfers,

werden alle Argumente aufgeboten, über welche die natürliche Theologie verfügt und welche später in der Wolfischen Schule in ganz bestimmte Beweisformen gebracht worden sind: der Schluss vom Endlichen aufs Unendliche, vom Bedingten aufs Unbedingte, vom Bewegten auf den Beweger von dem Unvollkommenen aufs Vollkommene, vom Zweckmässigen auf die Zweckursache, die *idea insita*, die *conscientia*, der *consensus gentium*, der Schriftbeweis aus Genes. 1. u. 2., Röm. 1, 15. 2, 15. 5, 19 u. v. a.

Diese durchgängige Betonung der Schöpferqualität Gottes beweist aber, dass die christlichen Ideen maassgebend sind für die natürliche Theologie und nicht die antiken. Dagegen habe ich bei keinem der erwähnten Schriftsteller auch nur eine Ahnung davon gefunden, wie und warum die Idee des Schöpfers und der Schöpfung im Christenthum gebildet werde. Man ist eben an diese Anschauung von Gott dermaassen gewöhnt, dass die Sicherheit der Gewöhnung den Nachweis der Genesis dieser Idee überflüssig erscheinen lassen mochte[1].

Damit mag es denn auch zusammenhängen, dass man die Schöpfungsidee als eine identische und allgemeine allenthalben voraussetzen zu dürfen glaubt, auch da wo sie gar nicht zu finden ist, wie im Aristotelismus.

Bei der *cognitio dei secundum essentiam* werden religiöse und metaphysische Bestimmungen verbunden. Gott ist *ens simplicissimum, maximum, absolutum — veracissimum, justissimum, optimum*.

Uebrigens wird Gott niemals bloss als *ens* gedacht, sondern immer zugleich und hauptsächlich als *voluntas*. Die Liebe und die Gerechtigkeit sind die wichtigsten Stücke der natürlichen Theologie, wichtiger wie die Allgegenwart, Allweisheit, Allmacht und Ewigkeit Gottes.

Eine Streitfrage ist es, ob die natürliche Theologie zu einer Gewissheit über die Liebe und Barmherzigkeit Gottes führen könne oder nicht. Im Allgemeinen entscheiden sich die orthodoxen Theologen alle dahin, dass die natürliche

---

1) Die monotheistische Gottesidee gilt, wie früher gezeigt, auch für die Grundlage der polytheistischen Religionssysteme.

Theologie für sich eine solche Gewissheit nicht zu begründen vermöge. Ja, man kann sagen, dass hier der Faden liegt, mit welchem vorerst die natürliche Theologie eine wirkliche organische Verknüpfung mit der übernatürlichen behauptet.

Die Erfahrung der Sünde und des Uebels durchkreuzt allenthalben den natürlichen Glauben an die Liebe Gottes. Und eben die aus dieser Erfahrung hervorgehenden Zweifel kann nur die christliche Offenbarung compensiren.

Indessen muss beachtet werden, dass das Unternehmen der Theodicee schon vor Leibniz mit dem letzteren Gesichtspunkt nicht rechnet. Vielmehr meint man den Glauben an die Güte Gottes und die Vollkommenheit der Welt auch ohne Rücksicht auf das historische Christenthum sicher stellen zu können. In dieser Hinsicht sind die älteren Vertreter der natürlichen Theologie ebenso optimistisch wie Leibniz und Wolf.

Deus bonus in se et extra se: benignitas fons gratiae, amoris, clementiae, patientiae et justitiae remunerantis (Alsted a. a. O. I, 106). Ebenso Cellarius (a. a. O. p. 34 ff. 95 ff.), Jaeger: *quomodo Deus amet creaturas* (a. a. O. 200 ff.).

Ja man versteigt sich bis zu der Behauptung: *bonitas dei fuit fundamentum omnium religionum* (Abicht a. a. O. p. 121). Begreiflich, wenn selbst Katholiken, wie Livius Galantes, die Erklärung wagen: *contradictio nulla est inter Theologos et Ethnicos de dei definitionibus* (a. a. O. p. 113). Die Anerkennung der *justitia vindicativa* und der Nothwendigkeit einer *placatio dei* gilt übrigens auch als Bestandtheil der allgemeinen natürlichen Gotteserkenntniss. Indessen scheint man schon vor Ausgang des 17. Jahrhunderts letzteres direkt in Frage gestellt und sich der socinianischen Ansicht angeschlossen zu haben, dass Gott auch ohne *placatio* seine Liebe zur Vergebung in Action setzen könne. Wenigstens sieht sich Frid. Weisse in der früher erwähnten Schrift von 1696 veranlasst, diese gefährliche Ansicht zu widerlegen. (p. 480: „man kann so wenig wissen [ohne besondere Offenbarung], dass Gott Gnade statt Strafe üben will, wie man die freien Gedanken des Herzens eines Andern ohne dessen Anzeige wissen kann").

In Wirklichkeit ist auch die Meinung, dass die Liebe Gottes Wesen und die Vergebung eine ewige und allgemeine Ordnung Gottes sei, für die Emancipation der natürlichen Religion entscheidend.

Die *cognitio dei secundum actiones* führt zugleich zur religiösen Weltansicht und zur Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt.

Die Hauptactionen Gottes sind, wie übereinstimmend gelehrt wird, die *creatio* und die *providentia*, welch' letztere als active *gubernatio* gedacht ist.

Wie schon oben erwähnt, gilt die Erkenntniss, dass die Welt geschaffen sei, für ein wesentliches Stück der allgemeinen Religion. Nur den Modus der Schöpfung habe das Christenthum genauer festgestellt, indem es das „*ex nihilo*" betone, oder mit andern Worten: es habe den Schöpfungsgedanken durch den Zusatz *ex nihilo* erst auf seinen eigentlichen Ausdruck gebracht. *Quod mundus sit conditus a deo ratio naturalis assequi potest, at quomodo sit conditus et quando sola fides assequitur* (Alsted, a. a. O. I, 160).

Selbstredend wird der Gedanke an den Zweck der Welt (Ehre Gottes, Vervollkommnung und Beseligung der Menschen) auch zu den Hauptstücken der natürlichen Theologie gerechnet. Aber die Erkenntniss, dass die Zweckidee und die Causalitätsidee sich derart bedingen, dass die letztere von der ersteren dependirt, fehlt. Daraus mag es sich zum Theil erklären, dass man zwischen *creatio* und *gubernatio* nicht bestimmt zu unterscheiden vermag, dass die *creatio* als Beginn der *gubernatio*, und diese als Fortsetzung der *creatio* erscheint; ja dass Einzelne ausdrücklich erklären: *creatio et gubernatio non distinguuntur realiter* (Clasen a. a. O. I, 132), eine Erklärung, welche consequenterweise zur Lehre von der Ewigkeit der Welt hätte zurückgreifen müssen.

Indessen es kommt hier nicht auf die einzelnen Lehren an, durch welche das Verhältniss der letzten Ursache und der Mittelursachen u. A. verdeutlicht werden soll, sondern auf die maassgebenden religiösen Ideen, welche in der natürlichen Theologie systematisch verarbeitet werden.

Und da wird man namentlich das Folgende beachten

müssen. Je pessimistischer die übernatürliche Theologie über die Welt urtheilt, desto optimistischer die natürliche. Die geschaffene Welt erscheint überall als ein den Intentionen des Schöpfers und der Bestimmung des Menschen vollkommen entsprechendes Werk. Sie ist der Spiegel, in dem sich Gottes Vollkommenheit, Güte, Weisheit, Gerechtigkeit abbildet. Das *argumentum ex pulchritudine*, *harmonia*, *ordine mundi* ist weitaus das beliebteste, welches die sämmtlichen beschriebenen Schriftsteller aufbieten, um ihre ebenso optimistische Gottesidee zu begründen. *Mundus est perfectus in suo genere*, diesen Satz des Melanchthonianers Clasen (a. a. O. 2, 6) vertreten alle Schriftsteller über natürliche Theologie.

Solange die Engellehre und die Astrologie Theile der natürlichen Theologie waren, konnte eine etwa aus der Betrachtung des Weltübels erwachsende Skepsis durch den Verweis auf die vollkommenen Welten und Geister vielleicht zur Ruhe gebracht werden. Je mehr aber die natürliche Theologie auf die diesseitige Welt allein sich stützte, desto dringender trat die Aufgabe an sie heran, ihren Optimismus gegenüber der Thatsache des Uebels zu rechtfertigen. Diese Aufgabe ist namentlich seit 1650 ganz eigentlich der Providenzlehre, die ja mit Vorliebe apologetisch, d. h. als Theodicee behandelt wurde, zugefallen.

Die Providenzlehre ist, wie schon früher bemerkt, der Mittelpunkt der ganzen natürlichen Theologie. Und auch hier ist deutlich, wie gerade die religiösen Ideen des Christenthums für die Vertreter der natürlichen Metaphysik maassgebend sind.

Ausdrücklich wird das *fatum christianum* dem *fatum Chaldaeorum*, *Stoicorum*, *Mathematicorum*, *Astrologorum*, *Physicorum* gegenübergestellt. In der Bestimmung der Providenz (oder Prädestination) als einer freien, auf das Wohl des Menschen gerichteten Willensaction trete der Vorzug der natürlichen christlichen Theologie zu Tage.

Die *providentia* constituirt ganz eigentlich die *oeconomia* oder das *regnum dei* in der Welt. Sie ist ebenso wie ihr Ziel: die irdische und ewige Glückseligkeit Gegenstand natür-

licher Erkenntniss und eben deshalb von allen Völkern geglaubt. Nur der *modus providentiae* ist im Christenthum genauer festgestellt. Beachtenswerth ist die ausdrückliche Anerkennung, dass eine den Postulaten der Vernunft und der Glückseligkeitshoffnung congruente Anschauung von der göttlichen Weltregierung nur mit Hilfe der Herbeiziehung des Unsterblichkeitsglaubens und der Hoffnung auf jenseitige Belohnung oder Bestrafung gewonnen werden könne. Die christliche Beurtheilung der Uebel als Erziehungs- und Bewährungsmittel des Charakters reicht nicht hin, um den Glauben an eine vernünftige auf das Wort des Menschen gerichtete göttliche Weltordnung zu begründen (Alsted, a. a. O. I, 176—218).

Sowol Sünde wie Uebel, wenn sie im Ganzen und in der Beziehung auf das Endziel betrachtet werden, schliessen die Providenz nicht aus, sondern bestätigen sie, wobei die vage Auskunft, dass sie nichts „wirklich Reelles" seien, gar nicht nöthig erscheint (Cellarius, a. a. O. 39. 84).

Man kann sagen, dass der Glaube an Unsterblichkeit, an einstige vollkommene Glückseligkeit, sowie an eine vollkommene Weltordnung, in welcher Tugend und Glück ausgeglichen werden sollen, doch das einzige Mittel bleibt, welches die natürliche Theologie aufbietet, um über den Pessimismus hinauszukommen. Auf die Offenbarung wird nirgends recurrirt zu diesem Zwecke. Begreiflich dass sie, so ferner die äusseren Bedingungen des Lebens sich nicht allzuungünstig gestalteten, schliesslich als völlig überflüssig zur Begründung dieses religiösen Optimismus erscheinen mochte.

Ueberwiegend erscheint die Providenzlehre als Ausdruck religiöser Ueberzeugung. Die metaphysische Spekulation über das Verhältniss der Mittelursachen zur absoluten Ursache und über den Mechanismus der göttlichen Weltleitung fehlt nicht (Jaeger, a. a. O. p. 309ff. Heinsius a. a. O. 145), sie ist aber nur Hilfsmittel, um die religiösen Postulate mit der Wirklichkeit der Welt auszusöhnen.

Von Wichtigkeit ist die Betonung der Providenz als freien Willensaktes Gottes, wie sie seit Auftreten der englischen Naturphilosophen und des Spinoza, von allen

Vertretern der natürlichen Theologie urgirt wird (Andala, a. a. O. 161 ff.).

Die specifische Dignität, welche in der Schöpfung dem Menschen zuerkannt wird, begründen alle Vertreter unsrer Disciplin in der Weise, dass sie ihm die *anima rationalis*, bezw. dass sie ihm *intellectus et voluntas* zuschreiben, vermöge welcher Fakultäten der Mensch *parvus mundus* und *speculum deitatis* sei.

Die älteren Vertreter der natürlichen Theologie geben freilich unter der Weltlehre noch viel mehr: eine ausgeführte Angelologie und Astrologie, ferner einen Abriss der gesammten Physik und Psychologie. Indessen zieht sich die natürliche Theologie, infolge der selbständigen Entwickelung dieser Wissenschaften, schon bald auf die religiöse Psychologie zurück und überlässt die Engellehre der übernatürlichen Dogmatik.

In den sämmtlichen oben geschilderten Werken schlägt bereits die religiöse Beurtheilungsweise des Menschen durch, die platonisch-aristotelische Psychologie und Metaphysik erscheinen allenthalben nur als Hilfslehren. Ja seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wird die Anthropologie ganz unter der Ethik untergebracht, wie aus der obigen literar-historischen Skizze erhellt.

Freilich giebt z. B. Alsted, ähnlich wie die Melanchthonianer und Raymund von Sabunde, unter dem Titel *anthropologia religiosa* einen Abriss der Zoologie vom Gestein bis zum *animal rationale* ja bis zum Engel, ferner eine Physiologie des menschlichen Körpers u. dergl. Aber er giebt doch zugleich in der Lehre vom Menschen eine Erörterung über dessen zeitliche und ewige Bestimmung zur sittlichen Vollkommenheit und Seligkeit, über das Sittengesetz, über die rationelle Gottesverehrung, über die Anwendung des Gesetzes der Gottes- und Menschenliebe im *status familiaris, politicus, ecclesiasticus* u. s. f. (I, 223. *π*, 575. 706.) Und so Alle Anderen.

Charakteristisch ist aber auch hier, dass man sich begnügt, ein Ideal von menschlicher Vollkommenheit aufzustellen, ohne nach den Bedingungen seiner Verwirklichung

zu fragen. Die grundsätzliche Anerkennung, dass die Sünde im Diesseits seine Verwirklichung vereitle, wird nicht verwerthet. Man stellt das Ideal auf, man leitet die socialen und religiösen Pflichten aus ihm ab. Das ist Alles. Wie begreiflich, dass die Spätern es ebenso selbstverständlich fanden, dass die praktische Vernunft über die Mittel zur Verwirklichung des Sittengesetzes verfüge, wie die Aelteren es selbstverstäudlich gefunden haben, dass dieses Ideal aus der theoretischen Vernunft abgeleitet werden könne!

Da es mir nun hier darauf ankommt, nicht sowohl die aristotelisch-platonischen Hilfslehren der natürlichen Theologie als diese selbst nach ihrem religiös-ethischen Gehalt darzustellen, so gehe ich sogleich zu der wichtigsten, der praktischen Seite derselben über, ohne deren Kenntniss man über Das, was dieselbe eigentlich war oder sein wollte, gar nicht urtheilen kann.

Die natürliche Theologie ist sich nämlich auch vor Wolf ihrer praktischen Aufgabe sehr wohl bewusst, nämlich die richtige Anleitung zur Verehrung Gottes, zur sittlichen Organisation des Weltlebens und zur wahrhaften Beglückung des Menschen zu geben. Selbst die älteren Schriften, welche die natürliche Theologie vorwiegend theoretisch behandeln, erkennen ihre praktische Abzweckung grundsätzlich an, bei den Späteren aber ist der metaphysiche Theil merklich verkürzt, der praktische entschieden bevorzugt.

Schon Alsted lässt seiner Demonstration des Daseins und Wesens Gottes aus der Beschaffenheit der Welt ein Kapitel folgen, in dem nachgewiesen wird und zwar *ex lumine naturae, deum supra omnia esse colendum* (I, p. 223 ff.) Also der *cultus dei internus* und *externus* ist das Ziel der natürlichen Gotteserkenntniss. Zu den *cultus externus* gehört aber auch die Befolgung der *lex naturae*, die *justitia erga proximum naturalis, qua homo alios homines candide et ex integro cordis affectu diligendos, juvandos et defendendos esse statuit et hoc ipsum facto exprimit.* (I 223).

Die Tugenden der Heiden sind nicht etwa nur glänzende Laster, sie sind identisch mit den christlichen Tugenden. Auch die sog. theologischen (bzw. specifisch christlichen)

Tugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung fehlen den antiken Religionen nicht. Das Sittengesetz der Gottes- und Menschenliebe ist ein ganz allgemeines Gesetz. Aber in der Bethätigung der Tugenden waltet ein Unterschied ob: sofern für die Christen das Motiv der Liebe und der Zweck der Verherrlichung Gottes die leitenden Principien des ganzen Handelns sind. Insofern ist die christliche Moral höher wie die antike. (a. a. O. 227 f.)[1])

Der weitaus grösste Theil der natürlichen Theologie des Alsted ist sogar rein paränetisch. Hier werden aus der Betrachtung der Natur — der Welt und des Menschen — alle Pflichten des Menschen gegen Gott, die Mitmenschen und sich selbst abgeleitet und eingeschärft. Allerdings wird auch hier neben dem *liber naturae*, das *liber sacrae scripturae* als Erkenntnissquelle der Moral herangezogen. *Non solum naturam, sed etiam scripturam habet pro principio theologia naturalis* — das gilt auch von der Moral. (a. a. O. II. 240 f.)

Wir dürfen uns also nicht wundern, dass das christliche Sittengesetz hier als *lex naturae* erscheint und dass der Verfasser hier so wenig wie im theoretischen Theile seines Werkes, scheidet was etwa nur aus dem Christenthum und was nur aus der Antike oder gar aus der Weltbetrachtung abzuleiten ist. *Officium triplex quod creaturae exigunt ab homine est: cultus dei, cognitio sui ipsius, amor proximi. Creaturae monent ut Deum amemus supra omnia, semper, sponte, solum, perfecte, sine spe mercedis. Creaturae docent proxinum esse amandum etc.* (a. a. O. II. p. 238. 240).

Wie schon bemerkt, bleibt der Verfasser indessen nicht bei dem allgemeinen Sittengesetz stehen, sondern versucht dasselbe auch auf die verschiedenen Stände (*conjugalis, familiaris, politicus* etc.) anzuwenden. (p. 706 ff.)

---

1) Seltsam klingt folgende Erörterung: so wenig wie die natürliche Religion reicht die natürliche Moral zur ewigen Glückseligkeit aus. Denn wenn dieselben Tugenden z. B. an Cato wie an Constantin nachgewiesen werden können, so sind doch nur die Tugenden des Constantin vor Gott gültig, weil derselbe auch noch den Glauben an die Satisfaktion Christi hatte, ohne welchen Gott Niemand rechtfertigt! (a. a. O. p. 229.)

Wir haben also hier, was in der übernatürlichen Theologie ganz fehlt, die principielle und angewandte Moral des Christenthums und diese als identisch mit der antiken, als Bestandtheil der allgemeinen natürlichen Theologie!

Dagegen sind die oben geschilderten Werke über natürliche Theologie von Clasen, Galantes, Meissner, Scheurl, Cellarius, Jäger, Heinsius vorwiegend metaphysisch. Die praktische Frage nach den religiösen und moralischen Pflichten, die sich aus der *cognitio dei naturalis* ergeben, wird nur gelegentlich aufgeworfen, dann aber allenthalben, wie von Alsted beantwortet.

Dagegen wird die natürliche Theologie auch geradezu als Ethik oder als Naturrecht behandelt. Sogar die Schriften des Grotius und Pufendorf sind ihrer Zeit als nichts anderes wie als auf das social-politische Gebiet angewandte natürliche Theologie betrachtet worden, wie aus der obigen Literaturrevue erhellt.[1]) Unter den Theologen hat namentlich Hebenstreit den praktischen Teil der natürlichen Theologie vor den metaphysichen, unter fortwährender Bezugnahme auf Pufendorfs Schrift *de officiis hominis et civis* gestellt.

Die *theologia naturalis praktica* beschreibt den *cultus dei qui omnium naturae legum observationem continet.* Die *praecepta legis moralis* sind am Besten zusammengefasst in dem Gebot der Gottes- und Menschenliebe, ferner im Dekalog. (a. a. O. p. 24.)

Indessen giebt es nicht nur einen moralischen Gottesdienst, sondern auch einen eigentlich religiösen. Dieser ist theils *internus* theils *externus.* Der Erkenntniss der Macht und Güte Gottes entsprechen die *actus dilectionis*, *fiduciae*, *spei*, *timoris*, *patientiae.* Diese inneren religiösen Akte können zu äussern werden, d. h. sie können und sollen sich in *preces*, *invocatio*, *celebratio omnipotentiae et amoris dei* umsetzen. (a. a. O. p. 26.)

Ebenso halten die reformirten Gelehrten Andala und

---

1) Man vergleiche namentlich die Schilderung der Werke von Vitringa und Andala.

der jüngere Vitringa, sowie der Mystiker Poiret daran fest, dass die Erkenntniss Gottes nur das Mittel sei, um den Menschen zur Vereinigung mit Gott und zur Erfüllung seines Willens in der Welt anzuleiten.

Der ganze Zweck der natürlichen Theologie ist der: zu zeigen, dass Gott das höchste Gut ist und wie der Mensch in den Besitz desselben kommen könne. (Andala a. a. O. p. 169.)

Freilich empfiehlt der Mystiker hier die thunlichste Verzichtleistung auf die Welt, d. h. die Askese und andererseits die Contemplation. Hingegen finden die Praktiker den Weg zur *fruitio dei* in der Erfüllung seines Willens in der Welt.

Allerdings so wenig die natürliche Erkenntniss Gottes für die Gewinnung der ewigen Seligkeit hinreicht, so wenig die Beobachtung der natürlichen Moralvorschriften. Vielmehr begründet die Letztere auch nur die irdische Ordnung und Wohlfahrt.

Es ist aber sehr beachtenswerth, dass man in dem Gesetz der Gottes- und Menschenliebe nicht nur das oberste Moralgesetz fortwährend anerkennt, sondern dasselbe auch in einer bestimmten Pflichten- und Tugendlehre auf die gegebenen socialen Verhältnisse anwendet. Dem *cultus supernaturalis* tritt also bereits hier ein *cultus dei vere rationalis* gegenüber. (Ursinus a. a. O. p. 3 ff.)

Freilich werden die beiden so wenig einander entgegengesetzt, wie die *cognitio naturalis* und *supernaturalis.* Die Sakramente sind so wenig *contra rationem* wie die Dogmen. Und das wird um so zuversichtlicher behauptet als ja die natürliche Moral sogut aus der Schrift abgeleitet werden sollte wie die natürliche Religion und als deren Autorität vorerst unbedingt in Geltung blieb.

Die Theologen Ursinus, Schmidtius, Abicht behandeln die natürliche Theologie auch vorzugsweise als Ethik. Und sie behandeln die christlichen Moralgesetze als *leges naturales. Praecepta theologiae naturalis sunt aeternae veritatis hominesque perpetuo obligant, si etiam nulla revelatio facta esset.* (Abicht a. a. O. p. 5).

Ja nach Maassgabe der „natürlichen“ christlichen Moral

ist die übernatürliche zu beurtheilen. *Vera et Falsa in revelatione distinguenda sunt. Praecepta moralia ritibus in revelatione praescriptis praeferre!* (a. a. O. p. 6 f.)

Wir haben also bereits vor Leibniz und Wolf nicht nur, sondern auch vor den englischen Deisten ein förmliches System der natürlichen Moral und Religion. Dasselbe ist weniger interessant durch die metaphysische Begründung, die ihm mit Hilfe der platonisch-aristotelischen Philosophie gegeben wird, als vielmehr dadurch, dass es die religiösen und sittlichen Grundideen des Christenthums von der übernatürlichen Dogmatik und den kirchlichen Sakramenten loslöst und als allgemeine ewige Erkenntnisse des menschlichen Geistes behandelt.

Wenn nun auch alle die beschriebenen Werke daran festhalten, dass jene Ideen im Christenthum ihren reinsten Ausdruck gefunden haben, und dass die natürliche Moral und Religion nur die irdische Tugend und Glückseligkeit begründe, hingegen für die Erlangung der ewigen Seligkeit die Anerkennung der kirchlichen Dogmen und Riten unerlässlich sei, so wird man doch nicht umhin können, zu behaupten, dass die Verselbständigung der natürlichen Theologie um so verhängnissvoller für die autoritative Kirchenlehre werden musste, als sich jene mit Fug und Recht des Vollbesitzes gerade der praktisch-religiösen Ideen des Christenthums rühmen durfte.

Nur an einem Faden hängt diese natürliche Theologie mit der übernatürlichen noch zusammen. Die Gewissheit der göttlichen Liebe und das Streben nach moralischer Vollkommenheit und Glückseligkeit scheinen durch die Sünde und das Uebel vereitelt oder doch durchkreuzt zu werden. Folglich bedarf es des Rückganges auf das kirchliche Christenthum, um über die Zweifel, welche die natürliche Theologie offen lässt, hinauszukommen. Leider aber bestand dieses kirchliche Christenthum damals in nicht viel mehr, wie in der Satisfaktions-Doktrin, die schwerlich geeignet war, die Nothwendigkeit der geschichtlichen Begründung jenes religiös-sittlichen Ideals, welches die natürliche Theologie vertritt, überzeugend darzuthun und somit den organischen Zu-

sammenhang zwischen dem historischen und dem „ideellen“ Christenthum sicher zu stellen.

Als dann der Pietismus die kirchliche Autorität, an der schon längst die socinianische Skepsis genagt, im Verein mit der weltlichen Kultur, die ihre Emancipation vom Kirchenthume anstrebte, völlig erschütterte, als an die Stelle des Erbsündenpessinismus der Leibniz'sche Optimismus trat, da waren alle Bedingungen gegeben, um den Glauben zu erzeugen, dass das natürlich-christliche Religionssystem weder der Vermittelung durch die Kirche, noch der Ableitung und Begründung durch das historische Christenthum bedürfe. Aber diese *e solo lumine naturae* entwickelte natürliche Theologie stammt nicht nur aus den kirchlichen Christenthum, sondern enthält auch nichts anderes als die wesentlichen Ideen desselben über Gott, Welt, Mensch. Dass diese Ideen jetzt als „ewige Vernunftideen“ ausgegeben werden, beruht einerseits auf einem erkenntniss-theoretischem Fehler, beweist aber andererseits die Macht und den Erfolg dieser Seite der christlichen Tradition. Denn es war doch am Ende nur die gewohnheitsmässige Erfahrung des praktischen Werthes der religiösen und sittlichen Grundideen des Christenthums, welche dieselben als „natürlich, vernunftgemäss, ewig“ in einer Zeit erscheinen liess, welche sich einerseits durch Vernunft-Kritik andrerseits durch praktisch-religiöse Erfahrung berechtigt glaubte, diese Ideen von den kirchlichen Dogmen zu emancipiren und als den Inbegriff der wahren Religion hinzustellen. Unbewusst hat aber auf dieses Ziel die ganze orthodoxe Theologie mit ihrer Trennung der natürlichen und übernatürlichen Theologie hingearbeitet. Die Stürme der pietistischen und rationalistischen Aufklärung haben die natürliche Religion als reife Frucht vom Baume des orthodoxen Kirchenthums nur abgeschüttelt.

Hier ist nun auch die Wolfische Schule eingetreten, nicht um ein neues System der natürlichen Religion und Moral zu erfinden, sondern um das aus der Orthodoxie überlieferte System mit dem Gewande einer schulmässigen Philosophie zu umgeben. Indem diese Philosophie mit einer bis dahin unerreichten Suffissance und Trivialität, alle religiösen

und moralischen Ideen der überlieferten natürlichen Theologie zu demonstriren unternahm, vollendete sie den Bruch zwischen natürlicher und übernatürlicher Religion und brachte die Einbildung zum Siege, dass diese „natürliche christliche Moral und Religion“ ein Erbstück der allgemeinen Vernunft sei. Die ideale ethisch-religiöse Weltanschauung des Christenthums hat die Wolfische Philosophie aus der traditionellen natürlichen Theologie überkommen. Ebenso die gefährliche Methode die christlichen Grundideen als unveräusserlichen Besitz oder doch als nothwendigen Erwerb der Vernunft zu erweisen.

Aber die letzten Fäden, welche die allgemeinen christlichen Ideen mit den historischen Heilslehren noch verbanden, hat sie durchschnitten. Statt auszuführen, wie jenes ethisch-religiöse Ideal vollkommener Erkenntniss Gottes und vollkommener Liebe zu Gott aus dem historischen Christenthum stamme und nur mit den Hilfsmitteln des historischen Christenthums realisirt werden könne, haben die Wolfianer im Gegentheil dieses Ideal aus der theoretischen Vernunft allein abgeleitet und seine Verwirklichung allein mit den Mitteln der praktischen Vernunft in Aussicht genommen.

Der Schriftbeweis den Wolf für seine natürliche Theologie und Moral zu führen unternimmt, ändert daran gar nichts. Im Gegentheil er verstärkte nur die Einbildung, dass die autonome Vernunft von Hause aus sowohl über die werthvollsten religiösen Erkenntnisse, wie auch über ein ausreichenden Fond moralischer Kräfte verfüge. Denn der Schriftbeweis der Wolfianer setzt ja überall den Bestand einer autonomen, vom historischen Christenthum unabhängigen Moral und Religion voraus.

Aber man wird weiter gehen müssen. Wolf hat die natürliche Religion und Moral nicht nur mit einem philosophischen Gerüste umgeben, um sie etwa in vollendeter Weise wieder aufzubauen. Er ist vielmehr über die Aufführung des Gerüstes überhaupt nicht hinausgekommen. Mit andern Worten: das formale Demonstirverfahren ist ihm wichtiger, wie die Materie, an der er dasselbe nur mehr übt. So geht ihm in der natürlichen Theologie die religiöse Gottes-

idee mehr oder weniger über der metaphysischen Vorstellungs- und Beweisform verloren. Und in der Moral ist sein Interesse dermaassen auf die Erläuterung der einzelnen socialen Pflichten gerichtet, dass die Begründung derselben aus dem obersten Gesetze der Gottes- und Menschenliebe, welche die ältere natürliche Theologie betont, ihm völlig verloren geht oder durch eudämonistische und utilitaristische Gesichtspunkte verdrängt wird.

Bei der vorwiegend ideal-principiellen Haltung der älteren natürlichen Theologie, war ja der Versuch, die einzelnen Ideen derselben auf ihre theoretische und praktische Verwendbarkeit zur Erklärung und Organisation des Weltlebens zu prüfen, gewiss sehr berechtigt.

Aber die sehr stark an die Elementarschule erinnernde Art, in der Wolf seine Beweise für das Dasein Gottes u. dgl. sowie seine ökonomischen und politischen Verhaltungsmaassregeln entwickelte, hat die principielle religiös-sittliche Begründung der einzelnen Erkenntnisse und Pflichten entweder verdrängt oder verdorben.

Die ältere natürliche Theologie hatte die *cognitio dei naturalis* doch noch in Beziehung zu dem *cultus dei naturalis*, zu der *pietas* erhalten. Sie hatte die *justitia civilis* doch noch durch die *lex naturalis*, den *amor dei et proximi* zu begründen versucht.

Das fällt bei den Wolfianern nunmehr weg. An die Stelle des *cultus dei* tritt die Demonstration; die Demonstration der Gottheit wird gewissermaassen die hervorragendste Bethätigung der Frömmigkeit. Und die Ableitung der *justitia civilis* aus dem Gesetz der Liebe, wird ersetzt durch den Verweis auf den ökonomischen und politischen Nutzen ihrer Bethätigung in der Gesellschaft.

So hat Wolf die natürliche Moral und Religion allerdings nicht nur aus der orthodoxen Theologie überkommen. Er hat das Gerüste des syllogistischen Aristotelismus, in dem sie ihm entgegen trat, abgebrochen und sie mit Hilfe der mathematischen Demonstrirmethode neu aufzubauen versucht. Aber dabei hat die natürliche Theologie, namentlich die praktische natürliche Theologie ganz entschieden an

christlichen Material eingebüsst. Kann man also Wolf nicht als Begründer der natürlichen Moral und Religion betrachten, so soll ihm sein hervorragender Antheil an der Verflachung und Entchristlichung derselben unbestritten bleiben. Und in dieser letzteren Hinsicht kann man ihn immerhin auch als den Führer einer gewissen Richtung in der deutschen Aufklärung anerkennen.

Schwerlich aber würde die natürliche Moral und Religion die Beziehungen zum historisehen Christenthum, aus dem sie doch herstammt, unter der Demonstrirarbeit der Wolfianer verloren haben, wenn es dem Orthodoxen gelungen wäre nachzuweisen, dass das ethisch-religiöse Lebensideal, welches sie vertritt, nicht nur aus dem Christenthume geschichtlich erwachsen ist, sondern auch nur mit den Hilfsmitteln des historischen Christenthums in dieser Welt des Uebels und der Sünde realisirt werden kann.

Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des Neuen Testaments.

Von

Dr. W. C. van Manen.

Deutsche Theologen nehmen nur ausnahmsweise Kenntniss von den Schriften ihrer niederländischen Collegen. Das ist Schade für die Wissenschaft und für einen erwünschten geistigen Verkehr zwischen ihren Vertretern bei den genannten stammverwandten Völkern.

Diesen Zustand möglichst ein wenig zu verbessern, habe ich mich auf ehrende Aufforderung bereit erklärt, den Lesern dieser Jahrbücher regelmässig Anzeigen zu geben über die neuesten in Holland erscheinenden Beiträge zur Kritik und Exegese des N. T., sowie eine Uebersicht des Vornehmsten welches auf diesem Gebiete in den letzten Jahren erschienen ist. Mein erstes Referat hat zum Gegenstande

I. Die Hypothese Loman.

Dr. A. D. Loman, theologiae professor an der Gemeinde-Universität in Amsterdam, hielt dort am 13. Dec. 1881 in dem Verein „Die freie Gemeinde" einen Vortrag über das älteste Christenthum, über welchen sofort referirt wurde in den Stimmen aus der freien Gemeinde[1]), 1882 S. 1—19. Der blinde Redner — Prof. Loman hat seit Jahren das Gesicht verloren — erinnerte sein sehr gemischtes Auditorium an unsere Unbekanntschaft mit dem Gegenstande seiner Aufgabe.

1) Amsterdam, Tj. van Holkema.

Weder die vier kanonischen, noch die vier modernen Evangelisten, nämlich D. F. Strauss, Th. Keim, Hausrath und Renan, haben uns das älteste Christenthum richtig kennen gelehrt. Baur hat bewiesen, dass das vierte Evangelium aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts stammt. Die synoptische Frage ist noch immer nicht ausgemacht. Die paulinischen Schriften, wozu man die Apostelgeschichte rechne, werden mehr und mehr, mit Ausnahme der vier Hauptbriefe, der Mitte des zweiten Jahrhunderts näher gerückt. Welches Kriterium haben wir dann noch übrig für die Glaubwürdigkeit der uns überlieferten Berichte in Betreff des ältesten Christenthums?

Wir dürfen ja doch nicht sagen: das Christenthum besteht, darum ist gewiss Vieles sehr genau in der vorgefundenen Beschreibung seines Ursprungs. Noch Keiner hat bewiesen, dass nicht Alles in den evangelischen Erzählungen erdichtet sein kann. Die Widersprüche in denselben sind sehr zahlreich. Die Persönlichkeit Jesu hat, nach dem überlieferten Bilde von ihr, keinen bestimmten und klar erkennbaren Charakter. Hierzu kommt noch, dass jüdische Autoren uns nichts berichten über das älteste Christenthum, selbst nicht Flavius Josephus; denn die einzige Stelle, die das Entgegengesetzte zu beweisen scheint, ist von Christen interpolirt. Tacitus und Suetonius, die ersten nichtchristlichen Autoren, die Nachrichten über das Christenthum geben, beschreiben es als eine rein jüdische Bewegung.

Zur Aufhebung dieser Schwierigkeiten hat Dr. Loman die Meinung vorangestellt: man hat bis heute unbeobachtet gelassen, dass das älteste Christenthum nichts anderes war als eine Messiasbewegung unter den Juden. Jesus Nazarenus, den man durch die Evangelisten zu kennen glaubt, hat in Wahrheit nicht gelebt. Er ist nur die Verkörperung, nicht einer einzelnen Idee, sondern einer ganzen Reihe von Ideen, die Symbolisirung und Personification von Gedanken und Principien, die zuerst im Christenthum des zweiten Jahrhunderts völlig entwickelt sind; der ideale Sohn der jüdischen Nation selbst, mit ihrer zähen Geduld, mit ihrem beharrlichen Hoffnung auf die Verheissungen Gottes, mit ihrem prophetischen

Enthusiasmus; der leidende Messias, der Knecht Gottes, der auch auferstanden ist aus seiner Erniedrigung und gekrönt mit Herrlichkeit; gekrönt aber zuerst, nachdem der Tempel und die Stadt von den Römern verwüstet waren, nachdem das Israel *κατὰ σάρκα* untergegangen, auferstanden von den Todten und mit einem neuen Namen, Christenthum, getauft war.

Mit dieser Hypothese, meint Loman, erklärt es sich, dass Josephus, welcher Johannes den Täufer erwähnt, Jesum dennoch nicht gekannt hat, und ebenso erklärt sich Alles was andere jüdische und heidnische Autoren erzählen in Betreff von Messiasbewegungen unter den Juden (= dem ältesten Christenthum) und von den ersten Christen (= Messiasgläubigen). Nur streitet damit die vorausgesetzte Aechtheit der vier Hauptbriefe des Paulus. Dieser Apostel würde nicht aufgetreten sein, wenn Jesus nicht gelebt hätte.

Aber sind die genannten Briefe wohl ächt?

Prof. Loman antwortet verneinend und hat in der theologischen Zeitschrift, herausgegeben von F. W. B. van Bell u. A.[1]), begonnen, die nöthige wissenschaftliche Erläuterung dieser Thesis zu geben[2]). Er fängt seine Quaestiones Paulinae an mit Prolegomena, in welchen er erstens die Nothwendigkeit einer Revision der Fundamente unserer Kenntniss des ursprünglichen Paulinismus beweist. Der Paulus der Hauptbriefe ist ihm ein psychologisches Räthsel, wenn wir ihn in so kurzer zeitlicher Entfernung von Jesus denken. In diesem Falle können wir die Entstehung der christlichen Gemeinde nur mit Keim aus einem wirklichen oder mit Baur aus einem psychologischen Wunder erklären, welches aber nicht möglich ist. Die Schilderung Renan's genügt ebensowenig. Seine Schilderungen erregen den Zweifel, ob er selbst wohl an die Realität seines „doux Jésus" und seines „incomparable Apôtre" glaubte. Wir müssen uns verantworten über unsern Glauben an das geschichtliche Leben

1) Theologisch Tijdschrift. Leiden, S. C. van Doesburgh.

2) Jahrg. 1882 S. 141—185; 302—328; 425—487; 593—616, und 1883 S. 14—57.

dieser zwei: Jesus und Paulus. Sie sind nicht mehr was sie einst für uns waren. Sollte uns bei genauer Untersuchung noch Einiges von ihren alten Lebensbildern übrigbleiben? Der Christus der Hauptbriefe gleicht nicht dem Jesus der Synoptiker und an seine Erscheinung erinnert nichts in den jüdischen Urkunden jener Tage. Das specifisch-christliche Gemeindeleben und das reich ausgebildete theologische Denken, das den Hintergrund der Hauptbriefe bildet, rechtfertigen die Hypothese, dass sie vielleicht aus späterer Zeit herrühren.

Bruno Bauer hat sich befleissigt zu beweisen, dass sie wirklich in die nachapostolische Zeit gesetzt werden können. Aber seine Kritik war zu einseitig dialektisch und polemisch, zu negativ skeptisch, zu subjectiv willkürlich, um Vieler Beifall zu erwerben. Dennoch hat sie gute Elemente, welche Loman als solche anerkannte, als Pierson's Bedenken gegen die Aechtheit des Briefes an die Galater[1]), obwol an sich nicht genügend, ihn zuerst zum Zweifel an der Aechtheit der Hauptbriefe gebracht hatten. Den vornehmsten Grund, weshalb Andere nicht schon seit Jahren zu einem gleichen Resultate gelangten, solle man darin suchen, dass man immer von der Hypothese ausging: Paulus war ein ganz ausserordentlicher Mann. So könnte man nicht wenig erklären, was man sonst für unerklärbar geachtet hätte. Auch diesen Irrthum sollen wir ablegen. Man fürchte deshalb keine Gefahr für unseren christlichen Glauben, noch Schaden für die Wissenschaft. Unsere Kenntniss kann auf diese Weise nur ausgebreitet werden.

Die neue Prüfung, heisst es weiter in den Prolegomena, fängt am passendsten an mit der Untersuchung über die Aechtheit des Briefes an die Galater. Dieser ist ja doch, nach fast Aller Meinung, die älteste christliche Schrift, die wir besitzen, und es giebt schier keinen Zweifel an seiner Integrität. Die Prüfung der Aechtheit, d. i. der Frage: können wir den ganzen Brief aus den von ihm vorausgesetzten Umständen

---

1) Im Vorbeigehen entwickelt in: De Bergrede en andere Synoptische fragmenten, 1878. S. 98—110.

erklären? ist nothwendig, denn die Kritik der Tübinger, welche von dem Axiom der Aechtheit ausging, genügt nicht mehr. Sie hat das Räthsel nicht gelöst. Man sollte sich den Autor der Apostelgeschichte denken als einen Mann, der die paulinischen Hauptbriefe kannte, ihren Autor für einen ächten Apostel Jesu Christi hielt und dessenungeachtet das Bild des Paulus und des Paulinismus der altchristlichen Zeit vorsätzlich veränderte. Sie zeichnete das Bild eines unmöglichen Paulus, eines unpraktischen Radicalen, den man aus falscher Ehrfurcht für die Tradition nicht die Frucht der späteren Reflexion zu nennen wagte. Man machte den Paulus unbewusst zum Götzen, dessen Erscheinen und Wirken man nicht, wie das aller Andern, zu erklären hatte. Wirklich hat die Kritik nur die plumpe Arbeit, die mehr als einen Herkules bedurfte, verrichtet. Was sie zu thun übriggelassen hat, bedarf feinerer Gaben der Distinction und zarterer Operations-Instrumente als unseren Vorgängern zu Diensten standen. Wir stehen auf ihren Schultern und blicken weiter. Wir dürfen uns nicht mehr einseitig an die Meinung halten, dass der Streit zwischen dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte erklärt werden soll entweder aus der Neigung der Apostelgeschichte, die Geschichte vorsätzlich zu ändern, oder aus zufälliger Unbekannschaft des Lukas mit den Briefen des Paulus.

Einfacher und natürlicher ist die Annahme: Lukas gebrauchte die Briefe nicht, weil sie nicht von Paulus herrühren, sondern auf diesen Namen erdichtet sind; sie vergegenwärtigen eine höhere, aber dann auch wahrscheinlich jüngere Phase christlichen Lebens und Denkens als diejenige, welche wir aus der Apostelgeschichte kennen lernen; sie stehen zu dieser Schrift ungefähr in demselben Verhältnisse wie das Johannesevangelium zu den Synoptikern. Deshalb, so beschliesst Dr. Loman seine Einleitung, haben wir jedenfalls einigen Grund für die Unächtheits-Hypothese des Briefes an die Galater.

Von der eigentlichen Untersuchung dieser Frage erhielten wir bisher nur das erste Hauptstück. Dasselbe behandelt die äusseren Zeugnisse für und gegen die Aechtheit. *Argumenta externa*, bemerkt der Verfasser, sind nicht einzelne

Argumenta für die Aechtheit; viel mehr als bisher geschehen ist, muss man die *Argumenta e silentio* auch gegenüber den Hauptbriefen in Rechnung ziehen. Irenaeus und Clemens Alexandrinus gehören zu den ersten unmittelbaren Zeugen, welche Worte aus dem Galaterbrief als Aussprüche des Paulus anführen. Die Hypothese der Tübinger, dass das Stillschweigen der früheren erklärt werden müsse aus der Abneigung gegen den Apostel, welcher zu hoch über ihnen stand und welchen sie nicht verstanden, darf nicht ohne genauere Untersuchung angeführt werden. Ebenso die Meinung, dass Marcion bereits vor 150 unsere kanonischen Paulusbriefe mit Ausnahme der Pastoralbriefe gekannt habe. Ritschl[1]) hat bereits 1846 gezeigt, dass Tertullian's Zeugniss über den Kanon Marcion's kein Vertrauen verdient. Dennoch nimmt er an, dass Marcion um 140 zehn kanonische Paulusbriefe in seinem „Apostolus" sammelte, sei es auch nicht ganz in der gewohnten Ordnung und sicher bedeutend beschnitten Die Annahme entbehrt jedoch jeden Grund. Wir haben keinen einzigen glaubwürdigen Zeugen für den Bestand des „Apostolus." Es ist nicht wahrscheinlich, dass Marcion Briefe des Paulus beschnitten hat. Man denke vor allem an das Verhalten des Justinus Martyr gegen Paulus. Mit Tjeenk Willink[2]), Albrecht Thoma[3]) und Scholten[4]) mögen wir wol behaupten, dass Justin den Paulus „nicht nennt und citirt wie die Zwölfe und deren Denkwürdigkeiten," aber nicht, dass er den Apostel doch „kennt und benutzt." Die sogenannten Anklänge an den Galaterbrief können ebensogut, zum Theil sogar natürlicher, erklärt werden als Anklänge des kanonischen Paulus an Justinus. Hätte Justin, wie Tj. Willink und Thoma behaupten, Briefe des Paulus gebraucht, warum entlehnte er daraus nicht mehr zur Bestreitung seines Erzfeindes Marcion? Die Antwort: Justin verwarf den Apostolat des Paulus, ge-

1) Das Evangelium Marcion's.

2) Justinus Martyr in zijne verhouding tot Paulus. 1867.

3) Justin's literarisches Verhältniss zu Paulus und zum Johannes-Evangelium. Hilgenfeld's Zeitschrift 1875. S. 383—412. 490—565.

4) De oudste getuigenissen aangaande de schriften des N. T. 1866.

nügt nicht. Weit näher liegt die Vermuthung, dass Justin die Paulusbriefe, welche ihm so ausgezeichnete Dienste gegen Marcion hätten leisten können, nicht gekannt hat, ebenso wie die neuere Kritik annimmt, dass er das vierte Evangelium nicht gekannt hat, wie viele Anklänge an dasselbe man auch bei ihm findet. Dann aber ist es auch nicht wahrscheinlich, dass Marcion zehn kanonische Paulusbriefe gesammelt hatte. Justin würde diese Waffe, wenn er sie in der Hand des Ketzers gefunden hätte, nicht ungebraucht gelassen und sicher gegen ihn selbst gekehrt haben. Ueberdies ist es undenkbar, dass der Ketzer Marcion ächte, aber lange missachtete oder vergessene Paulusbriefe wieder zu Ehren gebracht haben sollte. Die Kanonisation von unächten Paulusbriefen ist leichter zu begreifen, als die Rehabilitation eines Apostels, der als solcher seit lange von der Gemeinde verworfen war. Marcion's „Apostolus“ soll unter anderem die entschieden unächten Briefe *ad Ephesios (alias ad Laodicenos)* und *ad Colossenses* enthalten haben. Konnten diese zwei bereits mit den Hauptbriefen gleichgestellt werden? Man vergesse nicht, dass das Zeugniss des Tertullian über den Kanon des Marcion aus der Zeit der Verherrlichung des neutestamentlichen Kanon stammt und auch damit zusammenzuhängen scheint.

Es scheint daher, dass der Marcionitische Streit in seiner ersten Phase, d. i. zu den Zeiten des Justin, noch völlig unabhängig von dem Streit um die Autorität des Paulus sich verlief und dass daher sowol Tertullian als Irenaeus dieselbe Ungenauigkeit betreffs der Paulusbriefe begingen, welche ihnen betreffs des Johannis-Evangeliums mit Recht zur Last gelegt wird.

Dies vorläufige Resultat wird bestätigt durch die Thatsachen, welche dem Streit zwischen Marcion und Justin vorangingen und folgten. Man gehe nur bei Beurtheilung dieser Thatsachen nicht aus von der Aechtheit der Hauptbriefe. Bruno Bauer hat in seiner Kritik der Paulinischen Briefe[1]) eine zu lange vernachlässigte Spur gewiesen. Die

1) Berlin 1852.

sogenannten Anklänge an den Galaterbrief im Lucas-Evangelium und andern N. T.lichen Schriften können ebensogut umgekehrt erklärt werden. Der kanonische Brief an die Hebräer und der Barnabasbrief z. B. setzen die Hauptbriefe nicht voraus, da diese vielmehr die Erklärung ihres Entstehens erschweren. Die synoptische Frage bleibt unlösbar bei der Annahme, dass der kanonische Paulus Anfangs verworfen wurde und erst langsam zu Ansehen in der Gemeinde gelangte. Man nehme lieber als Ausgangspunkt für die Bildung der kanonischen Evangelien ein naives Judenchristenthum an, dem die principiellen Fragen, welche der Verfasser des Galaterbriefes behandelt, noch ganz fremd waren, und das sich langsam entwickelt hat zu der universalistischen Auffassung des Christenthums, welche zum Schluss ihre radikale Formulirung erhielt im Brief an die Galater und im vierten Evangelium. Gal. 1, 15 ff. ist weit eher abhängig von Matth. 16, 13 ff, als umgekehrt Matth. 16 von Gal. 1, wie Dr. Loman bereits 1870 nachzuweisen gesucht hat.[1]) Vorher schon hatte Volkmar[2]) gezeigt, wie mühsam, ja unmöglich es ist, eine befriedigende Erklärung von der Entwickelung der Parteien unter den ältesten Christen zu geben, indem man von der Aechtheit der Hauptbriefe, namentlich des Galaterbriefes ausgeht. Dann erhällt man mit dem genannten scharfsinnigen Gelehrten diese Reihenfolge: a) Der krasse Paulinismus im Sinne des Anti-Judaismus der Hauptbriefe; b) der sog. ächte Paulinismus des Lucas-Evangeliums; c) der gemässigte, mit judaistischen Elementen versetzte Paulinismus des Matthäus; d) der Ultra-Paulinismus von Marcion. Wieviel natürlicher und einfacher wird alles, wenn wir die Hauptbriefe später setzen und entstehen lassen unter dem Einflusse universalistischer Strömungen, welche ungefähr zu derselben Zeit die antijüdische Gnosis des Marcion zum Vorschein brachten.

Wir haben also kein äusseres Zeugniss für die Wahrscheinlichkeit, dass der Galaterbrief bereits vor dem Jahre 60 bestand.

---

1) Theol. Tijdschrift 1870. S. 590 ff. 2) Theol. Jahrbücher 1850.

Dies Resultat wird nicht widerlegt durch die Apokalypse. Dies Buch ist zur Zeit nicht genügend erklärt; es kann schwerlich in seiner gegenwärtigen Form ins Jahr 69 gesetzt werden, sondern besteht aus einer oder mehreren Umarbeitungen von einem Hauptstamm, welcher vor 70 geschrieben sein kann, und zeigt nicht deutlich, wie man bisher meinte, dass es den kanonischen Paulus kenne und gegen ihn polemisire. Die Nikolaiten, Bileamiten und die Anhänger von Jezabel vergegenwärtigen eine viel weniger gefährliche und durchgreifende Ketzerei als diejenige des „Paulus." Die Aechtheit der Hauptbriefe ist nicht zu vertheidigen im Hinblick auf die offenbar weit früher geschriebene Apokalypse.

Hilgenfeld sieht in Röm. 2, 15 und Gal. 3, 19—20 den Beweis dafür, dass der Schreiber dieser Briefe die Assumptio Mosis kannte, die nach ihm 45 n. Chr. geschrieben sein muss. Eine eingehende Vergleichung jedoch des Standpunktes der Assumptio mit demjenigen des kanonischen Paulus zeigt, dass zwischen beiden ein ziemlich grosser Zwischenraum liegen muss. Ueberdies ist die Assumptio sicher nicht vor dem Jahre 70, wahrscheinlich sogar weit später geschrieben. Hat also Hilgenfeld richtig gesehen, so können Römer- und Galaterbrief nicht ächt sein.

Noch einmal sei daran erinnert, dass wir keine Spur von Bekanntschaft mit dem kanonischen Paulus finden bei den Schriftstellern, welche hier in Betracht kommen; eine unerklärbare Erscheinung, wenn man an der Aechtheit der Hauptbriefe festhält. Dies hat unter Andern Dr. M. Joël[1]) sehr richtig eingesehen, ohne jedoch die Folgerungen daraus zu ziehen, welche unmittelbar auf der Hand liegen.

Die Clementinen bilden keine Ausnahme von der genannten Regel. Volkmar[2]) hat bewiesen, dass der erste Clemensbrief aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts herkommt, doch nicht nach 125. Für die letzte Begrenzung fehlt der Grund, vor allem, wenn man den Anlass des Schreibens für eine Fiction hällt und den Brief bestimmt sein lässt, nicht um die

1) Blicke in die Religionsgeschichte. 1880. S. 25.
2) Theol. Jahrbücher 1856.

streitenden Parteien zu versöhnen, sondern um in der Gemeinde bestehende Neigungen zum Widerspruch zu unterdrücken. Die Rehabilitation der Presbyter wird ausschliesslich gefordert auf Grund ihrer Ernennung durch die berechtigte Macht, die ihre Autorität von den Aposteln entlehnte. Dies führt über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaus, bis dicht an Dionysius von Korinth, der zuerst um 170 den Brief erwähnt als *διὰ Κλήμεντος* geschrieben. Die Betitelung lässt jedoch Nichts Andres erkennen, als dass das kostbare Stück aus der guten alten Zeit stammte.

Vergleicht man die naive Dogmatik des ersten Clemensbriefes und seine Gleichstellung von Petrus und Paulus mit dem polemischen Inhalt der Recognitionen und Homilien, die in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zusammengestellt sind, dann erscheint der dort geführte Streit gegen den Paulus der Acta oder gegen den Paulus der kanonischen Briefe als ein neues und fremdes Element in der sich entwickelnden Clemenssage.

Dionysius von Korinth nennt Petrus und Paulus zusammen die Stifter der Gemeinden zu Rom und zu Korinth. Dieser Widerspruch gegen den kanonischen Römer- und Korintherbrief lässt sich besser erklären bei Annahme der Unächtheit als bei Annahme der Aechtheit der Hauptbriefe.

Die Erwähnung des Briefes Pauli an die Korinther im ersten Clemensbrief kann sich auf 1. Cor., aber auch auf einen Theil dieses Briefes beziehen. Jedenfalls beweist ein derartiges Zeugniss aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts Nichts für die Aechtheit des Briefes. Ebenso wenig kann daraus etwas abgeleitet werden zu Gunsten der Aechtheit des Galaterbriefes.

Baur, Hilgenfeld u. A. haben den Simon Magus der Clementinen mit Unrecht für ein Zerrbild des Apostels Paulus gehalten. Wohl könnte er es sein von dem Paulus der Marcioniten, der bestimmt war, die Alt-Apostel zu verdrängen. Der Petrus der Homilien citirt (Hom. XVII. cap. 19) einige Worte aus Gal. 2, nicht als wären sie von dem Heidenapostel, sondern als wären sie *omnium consensu* einer Marcionitischen Schrift entlehnt, was dann natürlich

eine Fiction *ad haeresim Marcionis* wäre. Sicher stand der Paulus des Galaterbriefes dem Marcion näher als dem ursprünglichen Christenthum. Weder die Homilien noch die Recognitionen scheinen jemals von einigen Paulusbriefen Gebrauch gemacht zu haben. Die ausführliche Behandlung der Quellen der Clementinen hat selbst Lipsius[1]) nicht zu einer annehmbaren Erklärung ihrer Entstehung führen können; weil auch er noch von dem Vorurtheil ausging, als ob die Simon-Sage in ihrem Ursprung rein anti-paulinisch gewesen sein müsse und der Galaterbrief von Paulus geschrieben wäre. Man lasse dies Vorurtheil fahren, und hat nicht nöthig, auf der einen Seite die Wahrheit zu erkennen, „der Verfasser der Homilien will nicht den Paulus, sondern den Marcion unter der Maske des Simon bestreiten“ und auf der andern Seite behufs Erklärung des Citats aus Gal. 2 seine Zuflucht nehmen zu einer Interpolation aus einer älteren Quelle. Simon Magus bleibt dann überall der Repräsentant der gnostischen Ketzerei, und die Anspielungen auf den Paulus der Apostelgeschichte wie auf denjenigen der Briefe beweisen, dass für das Bewusstsein der Leser der Clementinen beide Erscheinungen, der Gnosticismus und der Paulinismus, zu derselben Kategorie von Pseudo-Prophetie gehören. Die Vorsteher der antijüdischen Gnosis behaupten um 120, dass sie den einzig wahren Ausdruck der neuen Religion geben. Sie konnten sich nicht berufen auf die Zwölf, deren jüdische Sympathien zu bekannt waren. Sie machten Paulus oder Saulus von Tarsus, dessen Geschichte mit Ausnahme von einzelnen Zügen für uns ganz verloren gegangen ist, zu ihrem Helden. So entstand die Paulus-Legende im Interesse der wahren Gnosis, d. h. im Interesse der Verbreitung eines universalistischen Christenthums. Unter dem Namen des Paulus werden Briefe geschrieben, um dies Christenthum zu empfehlen: erst der an die Römer, gleich inoffensiv gegen die Juden und gegen Petrus; danach der erste Korintherbrief, worin die gleichen Rechte für Petrus, Apollos und Paulus vertheidigt werden; dann der zweite Korintherbrief, welcher

1) Quellen der Römischen Petrussage 1872.

eine schärfere Opposition von Seiten der Juden voraussetzt. so dass Paulus sich in Positur setzen muss gegenüber den ὑπερλίαν ἀπόστολοι; endlich der Galaterbrief, worin der Apostel der Heiden in seiner vollen Grösse und vollkommen emancipirt den sogenannten Säulen-Aposteln gegenübersteht und er den Apostel der Beschneidung als einen verurtheilten Heuchler darstellt. Erst in dieser späteren Zeit konnte man Paulus mit seinem Doppelgänger Simon Magus verwechseln, ursprünglich wahrscheinlich für die Ebjoniten ein Typus der dämonischen Macht, die selbst den Schein annimmt, die Dämonen austreiben zu wollen, d. h. ein Typus des Heidenthums, das dem Judenthum seinen Messiasglauben entlehnt, um damit dasselbe Judenthum in seiner Herzader, dem Gesetz, zu treffen.

Der Petrus der Synoptiker steht dem Paulus nicht gleich, sondern ist der Erste, der πρῶτος, der wohl die ältesten Briefe schrieb, aber keinen Vergleich aushält gegen den ἔσχατος, den Repräsentanten und untadelhaften Zeugen des wahren Evangeliums und der wahren Gnosis. Dieser Petrus repräsentirt das Christenthum der ersten Generationen, welche an dem alten Messiasglauben fest hielten und sich ärgerten an der aufkommenden Gnosis, deren Grundgedanke war: Christus, der Gekreuzigte, ist die Abrogation des Gesetzes, mit andern Worten: das an seinen Messias glaubende Israel stirbt als Nation den Kreuzestod durch die Römer um nach dem Geiste als Diaspora aus dem Tod aufzustehen und als christliche Gemeinde das Salz der Erde, das Licht der Welt zu werden.

Man stelle sich die Sache also vor. Paulus war in der That der Mann, der das Christenthum hellenisirte durch seine eifrigste Propaganda im Interesse der Messiasbewegung in der Diaspora von Syrien, durch Kleinasien und Griechenland bis Rom hin. Doch gewiss erst lange nach dem Jahre 70 hat die ursprünglich jüdische Messias-Idee sich ganz losgemacht von der national jüdischen Sache und sich umgesetzt in die allgemein humanistische Idee von Christus als dem Sohn Gottes im antigesetzlichen Sinn, welcher Gedanke durch den Verfasser des Galaterbriefes entwickelt wird. In der Neutralisation des jüdischen Nomismus und in der Ausstossung des nationalen Elementes, das ursprünglich von der

Messiasidee untrennbar war, lag der Grundgedanke der Gnosis, welche die Theologie des zweiten Jahrhunderts beherrscht hat. Die ganze Paulinische Literatur, Evangelium und Acta Lucae, Paulusbriefe, ist ein Produkt der nachapostolischen Gnosis. Hiergegen streitet das Zeugniss des Canon Muratorii (um 190) nicht. Dieser sagt weiter Nichts über den apostolischen Ursprung der Hauptbriefe, als dass sie Gegenstände behandeln, welche damals in der katholischen Kirche auf der Tagesordnung waren; dass Johannes, der Verfasser des vierten Evangeliums und der Apokalypse, Pauli praedecessor ist, und dass Paulus nach dem Vorbild der Apokalypse an sieben Gemeinden als Repräsentanten der ganzen katholischen Kirche schrieb. Diese Beobachtungen, wenn auch nicht unerklärbar wenn die Briefe ächt sind, sind leichter zu erklären bei Annahme der Unächtheit.

Soweit Prof. Loman, der hier die wissenschaftliche Untersuchung seiner Hypothese abbricht, um sie in Kurzem fortzusetzen, doch nicht in der „Theolog. Tijdschrift“, sondern wie wir erwarten, in einem selbstständigen Werk.

Inzwischen wird die Sache selbst bereits von verschiedenen Theologen besprochen. Im Allgemeinen war ihr Urtheil nicht günstig. In der gewohnten jährlichen Zusammenkunft[1]) moderner Theologen, welche am 12. und 13. April 1882 zu Amsterdam abgehalten und von etwa 160 Personen, worunter auch Prof. Loman, besucht wurde, erklärte sich Niemand für dessen Hypothese, als sie in der Form zur Sprache kam: „Wie ist zu denken über die symbolische Auffassung der Person Jesu in Verbindung mit der Entstehung des Christenthums?“ Man wollte die eingehendere Untersuchung abwarten; doch man sah vor der Hand keinen Anlass, der Hauptfrage näher zu treten, obgleich die Meisten davon keinen Schaden für das religiöse Leben fürchteten. Einzelne Bedenken wurden vernommen. Dr. Knappert verwies auf das Alter der synoptischen Evangelien, welches nicht genug Zeit übrig lasse, um die Veränderung der symbolischen Auffassung in eine historische

1) Siehe den Bericht über die Versammlung in Nr. 4—8 im Beiblatt der „Hervorming“ 1882.

Vorstellung erklären zu können; auf das frühzeitige Entstehen von Gemeinden, gegründet auf den Glauben an die Auferstehung, welcher Glaube ein voraufgegangenes Leben voraussetzt, das nicht in so kurzer Zeit erdichtet sein kann. Prof. A. Kuenen bemerkte unter Andern, dass die Verschmelzung des leidenden Gerechten mit dem Messias als Folge von Jesu Leiden und Sterben höchst natürlich ist, dagegen ein unlösbares Räthsel bleibt, wenn kein Jesus gewesen ist. Derselbe und verschiedene andere Sprecher meinten, dass die symbolische Auffassung Jesu der Bedeutung der Persönlichkeit zu wenig Rechnung trage, welche weder „Alles“ noch „Nichts“, aber überall in der Geschichte ein bedeutender Faktor ist. Doch man begriff, dass die Hauptfrage auf historisch-kritischem Wege entschieden werden müsse und noch nicht reif sei für die Discussion, solange die vollständige Erörterung, womit kaum ein Anfang gemacht sei, ausstehe.

Prof. Loman konnte an diesem Ort die gewünschte Untersuchung natürlich nicht geben, und musste sich mit dem Hinweis begnügen, dass nicht Feindschaft, sondern Liebe zum Christenthum ihn bei seinen Untersuchungen leite. Diese Untersuchung ist für ihn die natürliche Folge von allem, was voraufgegangen ist. Die rationalistische Auffassung von Jesu Person ist bei Seite gestellt, die symbolische ist an der Reihe. Die Kritik hat uns seit 100 Jahren für die Geschichte des Lebens Jesu so gut wie Nichts geliefert. Die Synoptiker, die etwa um die Mitte des zweiten Jahrhunderts bestanden, zeichnen ihn so, dass wir Nichts Andres von ihm sagen können, als: er ist eine symbolische Figur. Das Wort „Christenthum“ deutet eine Sache an, welche im Laufe der Jahrhunderte allerlei Phasen durchlaufen hat und nicht aus einer einzigen Ursache oder einer einzigen Person erklärt werden kann. Es lässt sich nicht denken, dass ein historischer Jesus so schnell untergegangen sein sollte in die rein symbolische Gestalt, welche wir von Jesus im N. T. finden. Man vergesse nicht, dass diese Schriften fast alle, vielleicht wird man bald sagen dürfen: alle, Pseudepigraphen aus der altchristlichen Zeit sind. Allerlei Namen der Vergangenheit sind darin zu Trägern von Gedanken aus späterer Zeit gemacht.

Hatte auch Niemand öffentlich für Prof. Loman Partei genommen, so zeigte sich später, dass seine Hypothese von Einigen mit grossem Beifall begrüsst ward. Einer derselben, Herr Pfarrer J. van Loon, bezeugte schriftlich[1]) seine Zustimmung zu dem Bestreben des Professors, uns durch die symbolische Auffassung zu einem höhern Standpunkt hinzuführen an Stelle des modernen (historisch-kritischen) Rationalismus von Strauss, Renan, Keim, Havet und Volkmar, wie Strauss den älteren (exegetischen) Rationalismus überwunden habe. Er legte vor allem den Nachdruck auf die Thatsache, dass sowohl die Evangelien als die Hauptbriefe des Paulus uns auf einen Christus weisen, der unbedingt nicht nöthigt an eine historische Person zu denken, und vielmehr einen metaphysisch-supranaturalistischen Charakter trägt, für welches metaphysisch-supranaturalistische Wesen in der Geschichte nach moderner Auffassung kein Platz ist. Nimmt man dennoch an, dass Jesus eine historische Person gewesen ist, dann bedient man sich ebensogut wie Prof. Loman einer Hypothese.

Die schriftliche Debatte war bereits früher eröffnet. Dr. M. A. N. Rovers begann den Streit in den „*Stemmen uit de vrije gemeente.*"[2]) Er bezeugte hauptsächlich, dass Loman sich für seine Hypothese mit Unrecht auf den jüdischen Geschichtsschreiber Flavius Josephus berufe. Die betreffende Stelle, Ant. XVIII. 3, 3, wo er über Jesus, seine Wunder und Auferstehung spricht, wird von keinem competenten Beurtheiler als Ganzes für ächt gehalten. Aber warum lässt Loman Ant. XX. 9 unerwähnt? Dort spricht Josephus von Jakobus, dem Bruder Jesu, des sogenannten Christus. Uebrigens ist das Stillschweigen des Josephus über das Christenthum, wenn er es gekannt hat, sehr gut erklärlich. Dass er davon eingenommen sein musste, erhellt aus Nichts. Das Entgegengesetzte ist wahrscheinlich bei diesem Pharisäer, dem Freunde der Römer. Dass er Johannes den Täufer, den vermeintlichen Vorläufer Jesu nach dem Bericht von des Pilatus Abberufung erwähnt, beweist nicht, dass er das Auftreten des Täufers nach dem Jahre 36 ansetzte. Was Tacitus, Suetonius, Plinius und Lucianus vom Christen-

1) Bijblad S. 119. 2) 1882. S. 51—64.

thum erzählen, ist sehr wenig, doch kommt darin Nichts vor zur Begründung der Meinung, dass das Christenthum in seinem Ursprung eine rein Jüdische, patriotische Bewegung gewesen ist. Dies folgt ebensowenig aus dem Namen „Christus", „Messias". Der vierte Evangelist, der mit den Juden und dem Judenthum gebrochen hat, bedient sich desselben ebensogut wie Paulus, der sich 2. Cor. 11, 22 und Röm, 11, 1 dessen rühmt, ein Hebräer und Israelit aus Abrahams Samen zu sein. Sueton spricht von „Chrestus", worin auch Loman „Christus" erkennt. Tacitus erzählt, dass der Stifter des Christenthums unter der Regierung von Kaiser Tiberius, durch Pilatus getödtet ward, also vor 36, als der Landpfleger von seinem Posten entsetzt ward. Ist dies Zeugniss glaubwürdig,[1]) dann war Jesus eine historische Person.

Der frühere Professor Dr. Scholten schrieb ein besonderes Werk: *„Historisch-critische bijdragen naar aanleiding van de nieuwste hypothese aangaande Jezus en den Paulus der vier hoofdbrieven"* (Leiden, S. C. van Doesburgh. 1882). Er hat die Hypothese Loman geprüft und nicht wenig Einwendungen gegen ihre Gültigkeit erhoben. Sie werden vorgetragen in fünf Untersuchungen, von welchen die erste, bereits früher in der „Theologisch Tijdschrift" (1882. p. 428—451) erschienen, „Flavius Josephus und Jesus" gewidmet ist. Das Stillschweigen des jüdischen Geschichtsschreibers über Jesus — beweist Scholten — kann nicht gelten als ein Beweis gegen dessen historische Existenz. Er sagt auch nichts von der christlichen Gemeinde, welche er nach 63 in Rom angetroffen haben muss und an deren Bestand Niemand zweifelt. Die Jerusalemische Gemeinde kann in seinen Augen zu unbedeutend gewesen sein, um ihrer zu erwähnen. In den Erzählungen von Jesus brauchte nichts ihn besonders zu interessiren. Die Berichte von seiner Auferstehung ruhten auf einem subjektiven Glauben. Die Gabe der Krankenheilung hatte Jesus mit Anderen gemein. Seine Predigt, im Anfang

1) Dr. A. Pierson, Bergrede S. 87 ff. hatte diesen Bericht ebenso wie denjenigen des Plinius über die Christen eine Interpolation genannt, wogegen Dr. Rovers auftrat in seiner Schrift: Dr. A. Pierson's Afscheid van de Theologie. S. 19 ff.

wenigstens friedlich gegen Gesetz und Propheten, willkommen den Armen und Geringen der Welt, hatte nichts Anziehendes für den Aristokraten; sein Auftreten und Kreuzestod zu Jerusalem nichts Wichtiges für den Geschichtsschreiber, der davon keine bleibende Folge sah. Von Johannes dem Täufer spricht er, das ist wahr, aber nur im Vorbeigehen, und was er von Jakobus sagt, hat er selbst erlebt. Dass er den Tod des Täufers nach der Zurückrufung des Pilatus angesetzt haben soll, so dass seine Chronologie keinen Raum liesse für Jesu Kreuzestod unter dem genannten Landpfleger, ist unrichtig. Auch ist es nicht wahr, dass Josephus Jesus nicht kennt. Er spricht von ihm Ant. XVIII. 3, 3, welche Stelle allerdings interpolirt, aber nicht ganz unächt ist und wahrscheinlich ursprünglich lautete: *Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς, σοφὸς ἀνήρ· Ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής· καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο. Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο* (*ἀγαπᾶν αὐτὸν*) *οἵ γε πρῶτον αὐτὸν ἀγαπήσαντες. — Εἰσέτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.* Ueberdies spricht Josephus Ant. XX. 9, 1 von der Ermordung des *ἀδελφὸς Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ*[1]). Die symbolische Auffassung findet daher keine Stütze an Josephus.

Die folgenden vier Untersuchungen beziehen sich auf die Frage nach der Aechtheit der Paulinischen Hauptbriefe. Die erste bleibt stehen bei der Apostelgeschichte. Was dies Buch erzählt von Stephanus und Cornelius — führt Scholten aus — setzt einen Universalismus voraus, wie der, welchen der Paulinismus der vier Hauptbriefe zeigt. Aus einer Anzahl von Einzelheiten erhellt, dass der Verfasser über Paulus Berichte mittheilt, welche zum Theil völlig über-

1) Im Bijblad S. 156 habe ich darauf hingewiesen, wie diese Stelle wahrscheinlich verderbt ist. Der hier erwähnte Jakobus heisst sonst „Bruder des Herrn" und der „Gerechte," aber ist nicht bekannt als „Bruder von Jesus." Auch war sein Name „Jakobus" und nicht „der Bruder von Jesus," wie der Text vermuthen lässt, wo das *Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ* merkwürdig hinterherhinkt.

einstimmen mit den Berichten der Briefe, andern Theils erst verständlich werden, wenn man die Briefe kennt und den Paulus der Briefe für den wahren und ursprünglichen Paulus hält.

In der folgenden Abhandlung erinnert Prof. Scholten daran, wie er in seinem Werk „Das paulinische Evangelium“ nachgewiesen hat, dass das Evangelium nach Lucas einer Auffassung des Christenthums huldigt, welche dem Paulinismus der Hauptbriefe gleichförmig ist. Nun richtet er noch die Aufmerksamkeit auf einige bei Lucas vorkommende Ausdrücke und Gedanken, welche aus den Hauptbriefen entlehnt scheinen.

Darauf sucht er nach Spuren von Bekanntschaft mit dem Paulinismus bei Matthäus und anderen neutestamentlichen Autoren. Der erste Evangelist bestreitet Paulus in dem ἐχϑρὸς ἄνϑρωπος XIII, 25. 28; er spielt auf den Apostel und seine Geistesverwandten an V. 18. 19, VII. 6. 15, XXII. 11—14, XXVIII. 19. Der erste Petrusbrief, wahrscheinlich zwischen 81 und 96 geschrieben, kennt bereits Briefe, welche dem Paulus zugeschrieben wurden. Dasselbe gilt vom Jakobusbrief, geschrieben ums Jahr 80. Die Apokalypse des Johannes, deren Entstehung ins Jahr 68 oder 69 gesetzt werden kann, bestreitet Anhänger des Paulus II. 14. 20 (vergl. 1. Cor. VII. 12f. VIII. 1 und Röm. XIV. 1. 17. 20); II. 2. 9. (vergl. 1. Cor. IX. 1. 2, Röm. II. 28. 29, Gal. VI. 16.) Ihr Auftreten ist, wenn wir die Wirksamkeit des kanonischen Paulus voraussetzen, unbedingt nicht unerklärbar. Die Bedenken Völter's gegen die Einheit der Apokalypse und namentlich seine Ansicht über den jüngeren Ursprung der apokalyptischen Briefe sind unbegründet, so dass das letzte Buch unsrer Bibel, nur wenig Jahre nach Paulus' Tod geschrieben, eines der stärksten Bollwerke bleibt für das frühzeitige Vorkommen einer Denkweise wie diejenige des Paulus. Der Hebräerbrief huldigt einem Antinomismus, welcher an Art und Geist dem der Paulinischen Briefe gleicht, aber weiter geht. Er hat diesen Apostel augenscheinlich hinter sich und scheint seine Briefe gekannt zu haben. Vergl. II. 2 mit Gal. III. 19; V. 12, VI. 1 mit Gal. IV. 9; V. 12. 13 mit 1. Cor. III. 2; X. 30 mit Röm. XII. 19. Er ward wahrscheinlich um 66 von Apollos geschrieben, der einmal zu Ephesus mit Paulus und Timotheus

wirksam war, und setzt deutlich die historische Realität des Paulus der vier Hauptbriefe voraus.

Zum Schluss kommen „Justin und Marcion in ihrem Verhältniss zum Paulinismus“ zur Sprache. Justin — sagt Scholten — hat nirgends Anklänge an Paulinische Briefe. Was einige dafür hielten, kann in keinem Fall für eine Abhängigkeit der Briefe sprechen, welche eine zu selbständige Auffassung des Evangeliums vertreten, um in einigen unbedeutenden Kleinigkeiten einen Schriftsteller wie Justin auszuschreiben. Das Stillschweigen des Kirchenvaters über Paulus beweist nicht, dass die Paulinischen Briefe damals (147—160) noch nicht existirten; wie Loman selbst nicht behauptet, dass Paulus nicht gelebt habe, weil Justin eines Lehrers des Christenthums mit diesem Namen nicht Erwähnung thut. Es lässt sich vollkommen erklären aus der Abneigung, welche Justin hegte gegen einen Mann wie Paulus, den er nur darum bestritt, weil er bereits zuviel Einfluss bei den Christen gewonnen hatte, während er seine Briefe ungebraucht lassen konnte, weil sie noch ebensowenig wie die andern Schriften des N. T., mit Ausnahme vielleicht der Apokalypse, für *γραφαί* gehalten wurden. Ein ganz anderer Fall ist es mit seinem Stillschweigen über das vierte Evangelium. Dies würde grade seinem Geschmack entsprochen haben, wenn er es gekannt hätte.

Dass Justin sich Marcion gegenüber nicht auf Paulusbriefe berufen hat, beweist nicht, dass er diese Schriften nicht kannte. Denn da das *σύνταγμα* Justin's verloren ging, so wissen wir nicht, ob er von Marcion's Verhältniss zu den genannten Briefen wirklich schwieg, noch ob bereits damals die Rede sein konnte von Marcion's vielleicht erst später bekannt gewordenem Paulinismus. Ueberdies könne Justin den Paulus noch nicht wie später Tertullian als einen Autor von Gewicht angeführt haben, weil seine Abneigung gegen den Apostel, welchen er als solchen nicht anerkannte, ihm schon verbot, sich Marcion gegenüber auf ihn zu berufen. Mit Loman an der Richtigkeit des Berichtes zu zweifeln, dass Marcion das dritte Evangelium und die Paulinischen Briefe für interpolirt hielt und doch in seinen Kanon aufnahm, würde heissen,

den Geist der Zeit übersehen, wo solche Dinge vielfach vorkamen. Das Zeugniss des Origenes und Epiphanius, vor allem aber des Irenaeus, des Verfassers der Clementinischen Homilien und des Muratorischen Fragmentisten über Marcion machen es nicht wahrscheinlich, dass Tertullian's Bericht über den Kanon des Marcion ganz ersonnen sein sollte, was auch, ganz für sich betrachtet, nicht annehmbar ist, ungeachtet der Wahrheit, dass dem Kirchenvater der kritische Sinn fehlte. Dass Marcion unter seine zehn Paulinischen Briefe auch unächte aufnahm, beweist allein, dass diese bereits zu seiner Zeit (um 140) existirten. Der damals mit vorhandene Brief an die Colosser ist von Paulinischen Gedanken durchzogen und zeigt Bekanntschaft mit den Hauptbriefen; ebenso wie 2. Thess. 2, 2 und 3, 17 die Voraussetzung gemacht wird, dass es damals auch ächte Briefe von Paulus gab.

Der aus dem Gebrauch der Assumptio Mosis in Röm. 2, 15 hergenommene Einwand gegen die Aechtheit der Hauptbriefe wird hinfällig durch die Erwägung, dass hier von einer Benutzung keine Rede sein kann, welche überdies an sich selbst sehr unwahrscheinlich sein würde wegen des streng jüdischen Charakters der Quelle.

Das Schlussresultat, zu welchem Scholten kommt, ist deshalb, dass auf Grund äusserer Zeugnisse an der historischen Existenz des Paulus der Hauptbriefe billiger Weise nicht gezweifelt werden und daher von einem so späten Ursprung, wie Loman diesen Briefen zuschreibt, unmöglich die Rede sein kann. Der Meinung, dass sich der Paulinismus der Hauptbriefe besser erklären lässt als das Resultat denn als den Ausgangspunkt des Entwickelungsprozesses, welchen wir bei den Christen um die Mitte des zweiten Jahrhunderts antreffen, setzt er seine Ueberzeugung gegenüber, dass dieser Paulinismus nicht innerhalb der Grenzen des Judenthums entstehen und nur hervorgebracht werden konnte durch einen ursprünglichen, kraftvollen Geist, der, unabhängig und frei, gelehrt hatte, in dem Kreuz des Meisters die Offenbarung einer Welt überwindenden Macht zu erkennen und in seiner Auferstehung nicht bloss eine Ehrenrettung des von den Juden verworfenen Mannes aus Nazareth, sondern den Triumph

des Lebens über den Tod sah und den Weg zur Herrlichkeit. Paulus, ausgerüstet mit der originellsten Geistesgabe, hat die Idee einer Weltreligion verstanden, welche bei dem Meister noch in den Windeln verborgen lag. Sein Streben konnte nicht sofort bei vielen Beifall finden. Das schöpferische Genie hat häufig Jahre lang nöthig um Bahn zu brechen und in seinem vollen Werth erkannt zu werden.

Unter wiederholter Verweisung auf Scholten's „Bijdragen“ hat Prof. J. J. Prins eine *„Beoordeeling der ‚Quaestiones Paulinae‘ met opzicht tot den brief aan de Galatiers“* aufgenommen in seine „Apologetische polemiek“[1]) S. 31—52. Bereits früher[2]) hatte der Professor seine Studenten hingewiesen auf den durch und durch skeptischen, parteiischen und voreingenommenen Charakter von Loman's Kritik. Er hält dessen Methode für höchst bedenklich, durchläuft die vorgetragenen Resultate mit Beziehung auf den Brief an die Galater und kommt zu dem Schluss: Loman sieht keine äussern Beweise für die Aechtheit, weil er sie nicht sehen will und ohne genügenden Grund gegen alle Resultate der Kritik Zweifel zu erwecken sucht. Seine Vergleichung des Verhältnisses der Apostelgeschichte zu den Hauptbriefen mit demjenigen den Synoptiker zum vierten Evangelium ist eine *petitio principii.* Unbedachtsam ist die Folgerung, dass die Apostelgeschichte von der Wirksamkeit des Paulus in Galatien schweigt, weil diese dem Schreiber völlig unbekannt war. Uebertrieben ist allerwegen der Werth, welcher auf das *argumentum e silentio* gelegt wird; nicht gerechtfertigt die Verdächtigung, als sollten Irenaeus, Polykrates, Athenagoras und Tatian den Brief an die Galater, wenn auch immer, doch wenig gebraucht haben. Unrichtig sind das über Marcion und Justin gefällte Urtheil; die Meinung, dass der Ausdruck *οἱ δοκοῦντες* Gal. 2, 6 aus Luc. 22, 24 ff. entlehnt sein soll, oder *σάρξ καὶ αἷμα* Gal. 1, 16 aus Matth. 16, 17; die Vorstellung, dass die Hauptbriefe die radikalste Phase des Paulinismus repräsentiren; endlich das Urtheil über die Apokalypse und die Assumptio Mosis in Verbindung mit Röm. 2, 15 und Gal. 3, 19.

---

1) Leiden. A. H. Adriani 1882. 2) Ap. pol. S. 16—22.

Dieser Widerspruch hat jedoch den Amsterdamer Professor nicht vom Irrthum überzeugt, noch ihn veranlasst seine Untersuchung nochmals abzubrechen, wie er in der „Theolog. Tijdschrift“ 1883 S. 56 erklärt. Bereits früher hatte er einen Aufsatz geschrieben zur „Vertheidigung und Verdeutlichung“ seiner Ansicht gegen die Bedenken von Prof. Scholten, aufgenommen in die Theol. Tijdschrift 1882 S. 593—616, und zu gleicher Zeit separat erschienen. Dr. Loman giebt zu, dass er sich für seine Hypothese auf Flavius Josephus nicht habe berufen dürfen und dass sein Zweifel betreffs der Einheit und des späteren Ursprungs der Apokalypse nicht genügend begründet war. Im Uebrigen hat Scholten ihn nicht überzeugt. Scholten's Jesus ist nicht mehr der Jesus der Synoptiker und darf man mit ihren Berichten so willkürlich verfahren, so hat die symbolische Auffassung mehr Recht auf Anerkennung, wie auch Josephus, mag er nun schweigen oder reden, sie eher stützt als widerlegt. Viele Einzelheiten können unerwähnt bleiben, da sie zur Hauptsache nichts austragen, z. B. die Frage nach dem Ursprung des Jakobusbriefes, des ersten Petrusbriefes und des Hebräerbriefes, deren Antinomismus sicher nicht so weit geht wie der des Paulus. Zum guten Theil kann Loman die Resultate Scholten's annehmen, ohne in seiner Hypothese belangreiche Aenderungen für nöthig zu halten. Mehrmals jedoch hat sein Leidener College ihn nicht verstanden. Es war nicht seine Absicht, zu sagen: „Die Berichte über den Paulus der Geschichte suche man in der Apostelgeschichte als der älstesten Urkunde der apostolischen Zeit; die Briefe des Paulus kommen nicht in Betracht, da sie Marcion noch unbekannt waren und erst nach Justin geschrieben wurden.“ Er wollte nur auf die Möglichkeit hinweisen, dass sie aus viel späterer Zeit herrühren als man gewöhnlich annimmt. So hat er auch nicht beabsichtigt, Gal. 2 von Luc. 22, Röm. 2, 15 und Gal. 3, 19 von der Assumptio Mosis abhängig zu betrachten, noch dem Zeugniss Tertullian's über Marcion allen Werth zu entziehen. Er wollte nur zur Vorsicht im Gebrauch von dergleichen Erklärungen anregen. Er fragt nicht, wie Scholten: lässt sich die Aechtheit der Haupt-

briefe mit den übrigen Daten der altchristlichen Literatur in unsrer Vorstellung zu einem gut zusammenhängenden Ganzen vereinigen? sondern: welche sichere Daten haben wir in der nachapostolischen Zeit und was ist in unserer Kenntniss dieser Zeit problematisch? Was endlich die symbolische Auffassung der Person Jesu betrifft, so hat dieser vielleicht bereits der kanonische Paulus, der nichts wissen will von dem historischen oder sarkischen Christus, gehuldigt und steht in dieser Hinsicht über der älteren Ueberlieferung, welche Einzelheiten von einem historischen Jesus mittheilt. Wir Modernen wissen von dem historischen Jesus nichts oder so gut wie nichts und wollen auch nichts wissen von dem Christus *κατὰ σάρκα*, aber wir müssen uns dann auch nicht stellen, als ob dies anders wäre. Möglich ist es, dass einzelne Eigenschaften und Einzelheiten, welche von den Evangelisten Jesu von Nazareth beigelegt werden, sich in einer damals in Palästina lebenden Person vereinigt haben; doch was in dieser Person mit gutem Grund historisch genannt werden kann, genügt nicht, um ihn zum Anfänger einer neuen religiösen Weltbewegung zu stempeln. Dagegen wird alles natürlich und gut erklärbar, wenn wir in der ältesten evangelischen Erzählung die messianisch gefärbten Erinnerungen sehen aus der bangen Zeit der blutigen Tragödie, welche zu Jerusalem und zu Rom spielte, und in dem mit der Christus-Figur verschmolzenen Jesus die Versinnlichung und Symbolisirung der Frömmigkeit, wie der prophetischen Begeisterung, des Heldenmuthes wie der Geduld der Heiligen und Märtyrer, vor allem aber der unüberwindlichen Kraft und des unzweifelhaften, dem standhaften Freunde Gottes versicherten Triumphes.

Ebensowenig wie der Angegriffene selbst hält auch Herr J. van Loon Dr. Loman für überwunden durch Scholten, wie erhellt aus einer Ankündigung von dessen „Bijdragen“ in dem „Bijblad van de Hervorming“ 1882 S. 169—176. Scholten hat mit seinem Urtheil über Josephus durchaus nicht „den Boden eingeschlagen“ von Loman's Hypothese, denn der Boden liegt anderswo. Loman gegenüber durfte Scholten nicht von der Voraussetzung ausgehen, dass die

Hauptbriefe im Grad des Paulinismus einander gleich sind und von demselben Verfasser herrühren. Die Vergleichung der Apostelgeschichte und der Hauptbriefe führt nicht zu überzeugenden Resultaten. Paulinische Ideen können den Paulinischen Briefen vorangegangen sein; das Vorkommen dieser Ideen weist also nicht unmittelbar auf die Existenz von dergleichen Briefen. Auf literarische Verwandtschaft, welche sich so leicht von zwei Seiten auffassen lässt, lege man keinen zu grossen Werth. Die Meinung, dass die Hauptbriefe ebenso wie alle andern neutestamentlichen Schriften pseudepigraphisch sind, ist unbedingt nicht für vernunftwidrig zu erachten.

In gleichem Sinn wie van Loon, ohne ganz für Loman's Hypothese Partei zu nehmen, hat Dr. H. U. Meyboom für die Leser der „Theol. Tijdschrift" (1883 S. 58—80) eine Untersuchung angestellt über das, was die Apokalypse von Jesus und Paulus enthält, um zu prüfen, ob unser letztes Bibelbuch die Hypothese Loman zulassen würde. Er bleibt nicht stehen bei der Frage nach der Einheit und der Herkunft der Apokalypse, sondern prüft unmittelbar ihre Berichte und Redeweisen, welche hier in Betracht kommen. Die Anspielungen an die Lebensgeschichte Jesu sind wenig zahlreich und gut erklärbar durch eine symbolische Auffassung der Person Jesu. Der *λέων Ἰούδα* und die *ῥίζα Δαυίδ* 5, 5. 22, 16 finden ihre Erklärung aus dem Alten Testament; die *δώδεκα ἀπόστολοι* 21, 14 in derselben Symbolik, welche anderswo von den sieben Geistern Gottes oder den 144,000 *δοῦλοι* spricht; das *ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον* 5, 6 in dem Knecht des Herrn bei Jesajah. Das Bild von der Frau und dem Drachen 12, 1—6. 13—17 ist leichter zu erklären, wenn man nicht an einen historischen Jesus denkt, als wenn man es thut. Die Worte *ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη*, 11, 8, können interpolirt sein. Auf die Frage, warum der Apokalyptiker seinen Christus „Jesus" nennt, liesse sich wol eine Antwort finden. Offenbar war der Verfasser in hohem Grade Universalist und doch strenger Judaist. Er bestreitet die Vielgötterei und den Bilderdienst, das Essen von *εἰδωλόθυτα* und das *πορνεῦσαι*. Dagegen ergiebt sich nicht, dass er gegen Paulus und den Paulinismus gestritten, noch dass er

Paulinische Briefe gekannt hat. Die Anspielungen, welche man zu finden geglaubt hat, sind mindestens zweifelhaft. Von dieser Seite steht also der Hypothese Loman nichts im Wege.

Noch bestimmter hat bereits früher Dr. A. Pierson ihr zugestimmt bei Gelegenheit eines Vortrags über den Katholicismus, worüber ein Bericht vorkommt in den „Stemmen uit de vrije gemeente" 1882 S. 65—77 und dessen Ursprung er sucht in einem Zusammentreffen von Israeliten mit nach Seligkeit strebenden Heiden, welche ihrer alten Mythologie entwachsen waren. Diese bedurften eines persönlichen Ideals und empfingen dazu von jenen die Idee von dem Messias. Zwei Vorstellungen knüpften sich an den „Christus": erstens, durch Leiden zur Herrlichkeit, nach Jes. 53, zweitens, die Verherrlichung als Frucht des Leidens, symbolisch vorgestellt in Jesu Auferstehung und Himmelfahrt. Die schwebende Gestalt Christi, welcher noch Clemens Romanus allerlei Worte aus dem A. T., selbst Jes. 53 in den Mund legt, wird langsam eine lebende und sprechende Figur in der Dichtung der synoptischen Evangelien, während später, in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die Thatsache wiederum zur Idee gemacht und der Christus mit dem Logos identificirt wird. Die Bischöfe, entwickelte, weitsehende Männer, haben dann, um 160—180, die vorhandenen verschiedenen Betrachtungsweisen aneinander gebracht und so dem Katholicismus das Leben geschenkt.

Andre erklärten sich weniger einverstanden mit Loman's Hypothese. So, im Vorbeigehen, Dr. A. H. Blom. Er schliesst seine „Verklaring van τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου in het N. T." in der „Theol. Tijdschrift" 1883 S. 1—13 mit dem Nachweis, dass der Schreiber von Col. 2, 8. 20 den Ausdruck unzweifelhaft aus Gal. 4, 3 entlehnte; dass Justin den Colosserbrief kannte, welcher gegen einen unentwickelten Gnosticismus streitet, wie er gegen Ende des ersten Jahrhunderts bestand; und dass deshalb der Galaterbrief nicht aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts sein kann, sondern im ersten Jahrhundert geschrieben sein muss.

Wiederum andere, darunter Schreiber dieses Referates, — siehe seine Ankündigung der Quaestiones Paulinae im „Bijblad" 1882 S. 126. 156 und 1883 S. 13—16 — nehmen

eine abwartende Stellung ein und folgen der Debatte mit grossem Interesse, ohne unbemerkt zu lassen, dass der erste überzeugende Beweis für die Hypothese Loman noch geliefert werden muss.

Das Vorstehende war bereits zur Versendung bereit, als das zweite Stück der „Theol. Tijdschrift“ 1883 erschien, worin Dr. Loman mittheilt (S. 241), dass Dr. M. Joël ihm schriftlich seine Zustimmung zu den Quaestiones Paulinae bezeugte und zugleich erklärte, dass nur hartnäckige Vorurtheile der Annahme der Unächtheits-Hypothese der Hauptbriefe im Wege ständen. In demselben Stück bespricht Herr J. A. M. Mensinga (S. 145—152) noch einmal das Zeugniss des Flavius Josephus über Jesus. Josephus, der sein Buch im Jahre 94 schrieb, — sagt dieser Gelehrte — kann unmöglich über das Christenthum ganz geschwiegen haben, doch hatte er Gründe, so wenig als möglich von ihm zu sagen. Ganz untergeschoben kann deshalb die bekannte Stelle Ant. XVIII, 4 nicht sein, wenn auch stark interpolirt. Doch ist es nicht möglich, den richtigen Text herzustellen. Die Erwähnung Jesu ist l. c. vollkommen an ihrem Platz, was auch zu erhellen scheint aus der unmittelbar darauffolgenden Erzählung von der Römerin Paulina, welche sich im Isistempel von Mundus umhalsen liess in der Meinung, der Gott Anubis wünsche sie zu umarmen. Die Erzählung muss vielleicht dienen, um zu erklären, wie man unter Christen Jesu eine übernatürliche Abkunft zuschreiben konnte, wie Josephus davon das eine und andere in seinem Bericht mitgetheilt haben soll. Das Aergerniss, welches die Christen an dieser Besprechung Jesu nahmen, kann der Grund gewesen sein, dass Josephus am angeführten Ort beschnitten ward, wie Andere ihn dort änderten. — Was übrigens die Hypothese von der Nicht-Existenz Jesu betrifft, so unterstellt sie eine undenkbare Eile in der Mythenbildung über seine Person und eine unwahrscheinliche Mythenbildung ohne persönlichen Kern.

Zierikzee, März 1883.

Die Bibeln des Cassiodorius und der Codex Amiatinus.

Von

Dr. P. Corssen
in Jever.

In der als Codex Amiatinus bekannten Vulgatahandschrift der Laurentiana, von welcher Tischendorf das Neue Testament edirt hat, stehen am Anfange drei Verzeichnisse der kanonischen Schriften, die in der vortrefflichen Beschreibung der Handschrift von Bandini[1]) sorgfältig publicirt sind, ohne dass jedoch dieser, noch so viel ich weiss, ein Späterer bemerkt hätte, dass diese Verzeichnisse identisch sind mit jenen, welche uns Cassiodorius in seiner Schrift *de institutione divinarum literarum* cap. XII—XIV mittheilt. Da nun die Cassiodorischen Verzeichnisse in dem Codex Amiatinus ohne Zweifel in der ältesten und einer vielfach correcteren Gestalt als in unsern Ausgaben uns vorliegen, ihre Erscheinung in dieser Handschrift aber Anhaltspunkte zu näherer Bestimmung der letzteren bietet, so wird es vielleicht nicht ohne Interesse sein, die zwiefache Bedeutung dieser Schrifttafeln ins Auge zu fassen.

Nach seinem Uebertritt ins Kloster Vivarium (bald nach 538[2]), muss es Cassiodors erste Sorge gewesen sein, die

---

1) *Catalogus Biblioth. Leopoldinae* t. I p. 701 ff.
2) s. Franz, *M. Aurelius Cassiodorius Senator* p. 10 u. 11.

Bibelhandschriften, welche in der Institutio beschrieben werden, anfertigen zu lassen. Denn die Institutio wurde entworfen, als Cassiodor noch an dem Psalmencommentar arbeitete[1]), welchen er als die erste Frucht seiner klösterlichen Studien bezeichnet[2]). Cassiodor ordnete die biblischen Schriften in drei Handschriften auf dreierlei verschiedene Weisen an: nämlich in einer nach Hieronymus, in der zweiten nach Augustin und in der dritten nach der *antiqua translatio.* Diese drei Ordnungen waren in der dritten Handschrift, welche Cassiodor als *codex grandior* bezeichnet, in drei Verzeichnissen angegeben[3]), welche wir im Codex Amiatinus wiederfinden.

Die Reihenfolge weicht insofern ab, als das in der Institutio an letzter Stelle aufgeführte Verzeichniss im Codex Amiatinus in der Mitte steht. Aber darauf ist nichts zu geben, weil die Blätter des ersten Quaternio in Unordnung gerathen sind (s. Bandini p. 711[4]). Die Verzeichnisse im Codex Amiatinus und in der Institutio entsprechen sich nun in folgender Weise:

Codex Amiatinus Bandini cap. XII p. 714	*Cassiodorius de institutione* cap. XII c. 1123 D
Auctoritas divina continetur in testamenta duo id est in vetus et in novum.	*Auctoritas divina secundum sanctum Hieronymum in testamenta duo ita dividitur id est in vetus et novum.*

Folgt in beiden die Aufzählung der einzelnen Bücher.

1) *de inst.* cap. IV *ed. Migne* t. II col. 1115 B: *ex quibus iam duas decadas domino praestante collegi.*

2) s. *de orthographia, praefatio* t. II, c. 1240 C.

3) s. *de inst.* cap. XIV t. II, c. 1125 D.

4) Die zur Zeit Bandinis bestehende Folge ist, soviel ich mich erinnere, bei einer später erfolgten Erneuerung des Bandes abgeändert, wobei jedoch die Reihenfolge der Verzeichnisse unverändert geblieben ist. Ich habe versäumt mir über die gegenwärtige Folge der Blätter des ersten Quaternio eine schriftliche Notiz zu machen; für diesen Aufsatz ist indessen nur die Thatsache wichtig, dass die augenblickliche Reihenfolge, welche immer sie sei, nicht maassgeblich ist.

Sic fiunt veteris novique testamenti secundum Hieronymum libri quadraginta novem, quibus adde dominum Christum de quo et per quem ista conscripta sunt fit quinquagenarius numerus qui ad instar iobelei anni debita remittit et paenitentium peccata dissolvit.

c. 1124 B.

. . *Huic (veteri testamento) etiam adiecti sunt novi testamenti libri viginti septem, qui colliguntur simul quadraginta novem. Cui numero adde omnipotentem et indivisibilem trinitatem, per quam haec facta et propter quam ista praedicta sunt et quinquagenarius numerus indubitanter efficitur; qui ad instar iubilaei anni magna pietate beneficii debita relaxat et pure poenitentium peccata dissolvit.*

cap. XIII p. 714 f.

Scriptura divina dividitur in testamenta duo id est in vetus et in novum.

cap. XIV. c. 1125 B.

Scriptura sancta secundum antiquam translationem in testamenta duo ita dividitur id est in vetus et novum.

Wie oben.

Sic fiunt veteris novique testamenti sicut dividit Sanctus Hilar/us[1]) *Romanae urbis antistes et Epiphanius Cyprius quem latino fecimus sermone transferri*[2]) *libri LXX in illo palmarum numero fortasse praesagati quas in mansione Helim invenit populus Hebreorum.*

c. 1125 C.

. . *cui subiuncti sunt novi testamenti libri viginti sex fiuntque simul libri septuaginta in illo palmarum numero fortasse praesagati, quas in mansione Elim invenit populus Hebraeorum . . . . Unde licet multi patres id est Sanctus Hilarius Pictaviensis urbis antistes et Rufinus presbyter Aquileiensis et Epiphanius episcopus Cypri . . non contraria dixerint sed diversa.*

1) pr. man. wahrscheinlich Hilarius.

2) Cf. *de inst.* cap. V. c. 1117 A: *Epiphanius antistes Cyprius totum librum Graeco sermone uno volumine sub brevitate complexus est. Hunc nos ut alios in latinam linguam per amicum nostrum virum disertissimum Epiphanium fecimus domino juvante transferri.*

cap. XIV. p. 716.

Scriptura sancta dividitur in vetus in novum.

Wie oben.

Sic fiunt veteris novique testamenti sicut pater Augustinus in libris de doctrina christiana complexus est simul libri n. LXXI quibus adde unitatem divinam per quam ista completa sunt fit totius librae competens et gloriosa perfectio ipsa est enim rerum conditrix et vitalis omnium plenitudo virtutum.

cap. XIII. c. 1124 C.

Scriptura divina secundum beatum Augustinum in testamenta duo ita dividitur id est in vetus et novum.

c. 1125 A.

. . *Beatus igitur Augustinus secundum praefatos novem codices*[1]) *quos sancta meditatur ecclesia secundo libro de doctrina christiana scripturas divinas septuaginta unius librorum calculo compredendit: quibus cum sanctae trinitatis addideris unitatem, fit totius libri competens et gloriosa perfectio.*

Die *divisio secundum Hieronymum* stimmt im A. T. mit der Vorrede des Hieronymus zu den Büchern der Könige, dem *prologus galeatus*, überein; während die *divisio secundum Augustinum*, wie Cassiodor selbst angiebt, aus *de doctrina Christiana* II, 13 (t. III, col. 23 ed. Maurin.) genommen ist. In beiden haben die Cassiodorausgaben Fehler[2]), die der Amiatinus vermieden hat. Dieser hat *Malachian*, das in der Institutio fehlt, setzt *Danihel*, der dort auf *Ezechiel* folgt, unter die *Agiographi* hinter die *Cantica Canticorum*, hat ferner richtig *Ecclesiastes* statt *Ecclesiasticum* und lässt endlich die Briefe Petri auf die Paulinischen folgen, während sie in der Institutio vorangehen. Auch hat der Amiatinus besser *Judicum et Ruth*, welche wie im *prologus galeatus* als ein Buch gerechnet werden. Auch hätte in der Institutio *Salomonis* statt *Salomon* gedruckt werden sollen; der Amiatinus hat mit Abkürzung *Salom̄*.

---

1) cf. cap. I—IX, besonders c. 1121 CD.

2) cf. Franz, p. 52 Anm. 2.

Ebenso setzt der Amiatinus das Verzeichniss nach Augustin mit der Doctrina Christiana, bis auf zwei kleine Abweichungen, in Einklang. Im N. T. bilden die vier Evangelien nicht wie in der Institutio den Schluss, sondern den Anfang. Im A. T. werden drei, nicht vier Bücher Salomonis, zwei und nicht eins von Jesu Sirach gerechnet; die vier grossen Propheten folgen auf die kleinen, und zwar in derselben Reihenfolge wie bei Augustin, nämlich . . *Daniel, Ezechiel.* Dagegen weichen die Verzeichnisse in der Institutio und im Amiatinus beide von der Doctrina Christiana ab in der Stellung: *Esdrae II*, *Maccabaeorum II* und *Zacharias Aggaeus*, die bei Augustin in umgekehrter Reihenfolge stehen.

Tiefer einschneidend sind die Differenzen zwischen dem Amiatinus und der Institutio in dem zweiten Verzeichnisse. Hatte Volkmar[1]) vermuthet, dass der Epheserbrief durch ein Versehen ausgefallen sei, so nimmt Franz[2]) richtiger an, dass vielmehr eine Verwechselung zwischen Epheser und Hebräer stattgefunden habe. Denn in der That fehlt in dem Verzeichniss des Amiatinus der Hebräer-, und nicht der Epheserbrief, der vielmehr an der Stelle steht, wo in der Institutio der Hebräerbrief seinen Platz hat. Aber auch der Text der Institutio, wie er in den Ausgaben vorliegt, schliesst die Annahme, die von Allen stillschweigend gemacht ist, aus: als wenn die sieben katholischen Briefe gerechnet seien. Es heisst nämlich dort: . . *epistolae Petri ad gentes*, *Judae*, *Jacobi ad duodecim tribus*, *Joannis ad Parthos.* So gut wie nun bei Judas und Jacobus an je einen Brief zu denken ist, so wird man auch bei Johannes, da die Zahl nicht angegeben ist, nur einen Brief voraussetzen. Jedenfalls aber wäre erst zu beweisen, dass während die Bezeichnung *epistola ad Parthos* für den ersten Brief des Johannes keineswegs ungewöhnlich ist[3]), diese Adresse je auf alle drei Briefe, wozu

1) Zusatz zu Credner, Geschichte des neutestamentl. Kanon, §. 127, p. 285.

2) Cassiodorius, p. 51.

3) cf. Tischendorf N. T. Graece ed. VIII, p. 318.

sie sich in keiner Weise schicken will, bezogen sei[1]). Mit *Joannis ad Parthos* ist vielmehr in der bestimmtesten Weise die erste epistola Johannis bezeichnet und die beiden kleineren sind somit in dem Verzeichnisse vom Kanon ausgeschlossen.

Nun beläuft sich aber die Gesammtzahl der kanonischen Bücher dieses Verzeichnisses auf 70; in der Institutio aber wird die Zahl der Bücher des A. T. auf 44, des N. T. auf 26 angegeben. Die Zahl 44 stimmt mit der Angabe der einzelnen Bücher in der Institutio; die Zahl 26 für das N. T. aber ergiebt sich nur, wenn 7 katholische Briefe gerechnet werden: nämlich 4 Evv., 1 lib. actuum apost., 7 epp. cath., 13 epp. Paul., 1 lib. apocal. Da aber auf jeden Fall 2 Briefe des Johannis in Wegfall kommen, so geräth die Rechnung in Unordnung. Nun fehlt aber im Amiatinus ferner auch die epistola Judae und es sind von den katholischen Briefen nur genannt: *epist. Petri ad gentes Jacobi Joannis ad Parthos. Epistula ad gentes* wird im Codex Fuldensis der erste Petrusbrief genannt; dagegen ist mir kein Beispiel bekannt, dass auch der zweite so bezeichnet worden sei. Da ferner keine Zahl angegeben ist, während bei den Paulinischen Briefen jedesmal bemerkt ist, ob 1 oder 2 Briefe unter der betreffenden Adresse vorhanden sind, so sind wir genöthigt anzunehmen, dass nur der erste Brief des Petrus gemeint ist.

Es kommen auf diese Weise im Ganzen 4 Bücher in Wegfall, wodurch die Gesammtsumme der Bücher auf 66 reducirt wird. Dadurch aber gerathen wir mit der Unterschrift des Verzeichnisses im Amiatinus in Widerspruch, in welcher die Zahl 70 mit Nachdruck hervorgehoben wird. Nun tritt aber auch im A. T. eine Abweichung des Amiatinus von den Cassiodorausgaben hervor. Statt *psalterii librum unum* steht nämlich im Amiatinus *psalmorum lib. V.* Diese Eintheilung aber in 5 Bücher wird von Cassiodor selbst mit Beziehung auf Hilarius und Hieronymus

---

1) So Franz p. 51.

bezeugt[1]). Wir erhalten also auf diese Weise 48 Bücher des A. T., welche mit 22 des N. T. wiederum genau die Summe 70 ergeben.

Ausser diesen drei Verzeichnissen steht im Amiatinus noch ein Prolog, der mit dieser Handschrift nichts zu thun hat, sondern von Cassiodor verfasst ist und zu jenem dritten Codex gehört, in welchen Cassiodorius die drei Verzeichnisse, welche wir soeben besprochen haben, hatte einfügen lassen. Dieser Prolog ist gleichfalls von Bandini cap. IX, p. 711 fehlerfrei (nur *inpertiat* ist zu lesen statt *impertiat*) mitgetheilt, aber es wird zur Bequemlichkeit der Leser dienen, wenn er hier wiederholt wird.

Prologus.

Si divino ut dignum est amore flammati ad veram cupimus sapientiam pervenire et in hac vita fragili aeterni saeculi desideramus imaginem contueri, patrem luminum deprecemur, ut nobis cor mundum tribuat actionem bonae voluntatis inpertiat perseverantiam sua virtute concedat; ut scripturarum divinarum palatia ipsius misericordia largiente possimus fiducialiter introire, ne nobis dicatur: quare tu enarras iustitias meas et adsumis testamentum meum per os tuum? Sed invitati illud potius audiamus: venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis et ego vos reficiam. Magnum munus inaestimabile beneficium audire hominem secreta dei et quemadmodum ad ipsum veniatur institui. Festinemus itaque, fratres, ad animarum fontem vivum salutaria remedia iussionum. Quisquis enim in terris scripturis talibus occupatur, paene caelestis iam regni suavitate perfruitur. Nec vos moveat, quod pater Augustinus in septuaginta unum libros testamentum vetus novumque divisit, doctissimus autem Hieronymus idem vetus novumque testamentum XL VIIII sectionibus comprehendit, in hoc autem corpore *utrumque testamentum septuagenario numero probatur impletum in illa palmarum quantitate forsitan prae-*

---

1) cf. *in psalterium praef.* cap. XII, col. 17 C. Uebrigens verwirft Hieronymus die Eintheilung in 5 Bücher in dem Prologe ad Sophronium zu den Psalmen, gerade umgekehrt wie C. behauptet. Auch die Angabe über Hilarius ist ungenau.

sagatus, quas in mansione Helim invenit populus Hebraeorum. Nam licet haec calculo disparia videantur, doctrina tamen patrum ad instructionem caelestis ecclesiae concorditer universa perducunt. Amen.

Von den drei Verzeichnissen stimmt, wie wir gesehen, das erste im A. T. mit dem prologus galeatus überein und wird von Cassiodor auf Hieronymus zurückgeführt. Da aber der prologus galeatus die Bücher des N. T. nicht enthält, derselbe von Cassiodor auch nicht erwähnt wird, während er doch für das zweite Verzeichniss die Doctrina Christiana als Quelle ausdrücklich bezeichnet, so ist wohl anzunehmen, dass Cassiodor einer Handschrift folgte, die auf den Namen des Hieronymus ging.

Woher nun aber stammt das wichtigste und interessanteste dritte Verzeichniss? In der Unterschrift zu demselben wird es zurückgeführt auf Hilarius Pictaviensis[1]) und Epiphanius von Cypern. Aber in dem Prologe wird diese Gewährsmannschaft nicht wiederholt und auch in der Institutio bleibt das Verzeichniss anonym. Ja hier werden, wie wir oben p. 621 gesehen haben, u. A. gerade Epiphanius und Hilarius als von einander abweichend genannt. Die Annahme der Autorschaft des Hilarius und Epiphanius für jenes Verzeichniss beruht also nicht einmal auf einer festen und dauernden subjectiven Ueberzeugung Cassiodors. Sie widerspricht aber auf das entschiedenste dem, was wir von den Ansichten dieser Männer über den Kanon wissen. Hilarius zunächst verwarf die Eintheilung der Psalmen in 5 Bücher[2]) und benutzte den Hebräerbrief als paulinisch. Epiphanius aber schliesst sich im Kanon dem Athanasius an und stimmt im N. T. bis auf die Reihenfolge mit Hieronymus *ad Paulinum* überein[3]).

---

1) Offenbar ist der berühmte Hilarius gemeint, der von Cassiodor in Folge einer Verwechselung im Amiatinus und der Institutio (s. oben p. 621) als *urbis antistes* bezeichnet wird.

2) cf. Hilarius, *prolog. in psalmorum explanationem.*

3) s. Epiphanius adv. haeres. III, 5 und Hieronymus ep. LIII, t. I. col. 280 ed. Vall. cf. Credner, Geschichte des Kanon, p. 231.

Indessen beruht dies Verzeichniss ohne Zweifel nicht auf der Willkür des Cassiodorius, sondern auf Ueberlieferung. Er hätte sich sicher nicht aus eigenen Stücken unterfangen, auch in der abendländischen Kirche allgemein recipirte Bücher wegzulassen. Konnte er nun aber dies Verzeichniss offenbar nicht wohl durch die Autorität eines Vaters decken und scheint er den Versuch, den er dazu machte, durch späteres Stillschweigen selbst missbilligt zu haben, so muss er eine Handschrift gehabt haben, in welcher er jene Zahl und Reihenfolge der biblischen Bücher fand. Wie aber die beiden andern Verzeichnisse auf bedeutungsvolle Zahlen gebracht werden mussten, so war es offenbar die Zahl 70, die ihn verlockte diese Handschrift abschreiben zu lassen. Denn nicht umsonst hebt er dreimal die symbolische Bedeutung derselben hervor, durch die er sichtlich bemüht ist das Verzeichniss selbst gegen Zweifel zu schützen. Cassiodorius hätte freilich diese Zahl leicht auf eine andere Weise herausbringen können, wie die Fälschungen in der Institutio beweisen. Dass er es nicht gethan hat, ist ein Beweis für seine Ehrlichkeit und seine Abhängigkeit von einer handschriftlichen Autorität. Die Handschrift aber, die er benutzte, muss in sehr alte Zeit zurückgegangen sein[1]) und das auf sie gegründete und aus dem Amiatinus in seiner wahren Gestalt erkannte Verzeichniss gewinnt nun die Bedeutung eines beachtenswerthen Aktenstückes zur Geschichte des Kanons. Denn es geht dies Verzeichniss dem Kanon des Athanasius vorauf, von dem auch unsere ältesten griechischen Handschriften abhängen und der sehr bald in der lateinischen Kirche massgebend geworden ist. Denn mit ihm stimmen, abgesehen von der Reihenfolge der Schriften, im N. T.

1) Die Bemerkung *de inst.* cap. XIV, col. 1125 D.: *hic textus multorum translatione variatus, sicut in prologo psalterii positum est, patris Hieronymi diligenti cura emendatus compositusque relictus est* ist nicht etwa auf die Handschrift C.s zu beziehen, sondern constatirt nur die Thatsache, dass die *septuaginta interpretum translatio* — darauf bezieht sich *hic textus* — von Hieronymus emendirt sei, ohne dass damit gesagt wäre, dass der in der Handschrift C.s enthaltene Text der von H. emendirte sei.

überein: Hieronymus *ad Paulinum* aus dem Jahre 394, Augustinus *de doctrina Christiana* 397, die Concile von Carthago 397 und 419, Papst Innocentius I. *epist. ad Exsuperium* 405[1]). Es mag übrigens bemerkt werden, dass dem in Sachen des Kanon durchaus unselbständigen und von seinen Quellen abhängenden Hieronymus bei Abfassung der Schrift *de viris illustribus* ein Verzeichniss vorgelegen zu haben scheint, welches dem des Cassiodor entsprach[2]).

Das Vorhandensein der Cassiodorischen Verzeichnisse in dem Codex Amiatinus nöthigt offenbar einen Zusammenhang zwischen dieser Handschrift und dem Codex grandior des Cassiodor, in welchem, wie wir oben p. 620 gesehen haben, diese drei Verzeichnisse zusammengestellt waren, anzunehmen. Es fragt sich nur, wie eng dieser Zusammenhang ist; deutlicher gesprochen: ob der Schreiber des Amiatinus die Verzeichnisse direkt jener Handschrift entnommen hat oder ob sie mit dem Original des Amiatinus bereits vereinigt waren. Denn die Annahme, dass der Amiatinus eine Copie irgendeiner der drei Handschriften des Cassiodor, oder gar des Codex grandior sei, ist von vornherein ausgeschlossen. Sogleich auf der Rückseite des Blattes nämlich, welches den Prolog des Codex grandior enthält, folgt das Verzeichniss der in dem Amiatinus enthaltenen Schriften[3]), welches in der Zahl mit Augustin übereinstimmt, in der Reihenfolge aber von allen drei Verzeichnissen abweicht. Gerade mit dem Codex grandior aber kann der Amiatinus inhaltlich am wenigsten zu thun gehabt haben, denn er enthält im N. T. die gewöhnlichen 27 Bücher und giebt das A. T. in der

---

1) cf. Credner, Geschichte des Kanon, § 120—123.

2) t. III, c. 827. *Simon Petrus ... scripsit duas epistolas .. quarum secunda a plerisque eius esse negatur.* — c. 833. *Judas ... epistolam reliquit. Et quia de libro Enoch qui apocryphus est, in ea assumit testimonium a plerisque reicitur.* — c. 837. *Epistola autem quae fertur ad Hebraeos non eius creditur ..* — c. 845. *Joannes .. scripsit autem et unam epistolam .. reliquae autem duae .. Joannis presbyteri asseruntur.* (Dagegen wird die Apokalypse und die ep. Jacobi unbeanstandet gelassen.)

3) s. Bandini cap. X., p. 712.

Uebersetzung nach dem Hebräischen, während der Codex grandior eine Uebersetzung nach der Septuaginta enthielt. Doch ist es bemerkenswerth, dass in der Reihenfolge der Amiatinus sich im A. T. am meisten dem Codex grandior anschliesst. (Sie weichen von einander ab in der Reihenfolge innerhalb der Salomonischen Schriften und der 12 Propheten; ferner hat der Amiatinus *Judith Hester*, der andere *Hester Judith.*) Kann nun zwar der Codex Amiatinus keine Abschrift einer der drei Handschriften Cassiodors, am wenigsten aber des Codex grandior sein, so wird doch, wer die Blätter betrachtet, auf welchen die Verzeichnisse mit vielen Verzierungen sorgfältig und kunstvoll ausgeführt sind, — ich verweise auf die Beschreibung Bandinis — deren Text sich ferner als sehr correct erwiesen hat, es in hohem Maasse wahrscheinlich finden, dass der Künstler nicht eine Copie, sondern das Original vor Augen gehabt habe.

Auf den Blättern der ersten Quaternio sind ausser jenen Verzeichnissen noch zwei Darstellungen enthalten, eine vom Tempel Salomos, die andere von Esdra, der in einer Bibliothek an einem Tische sitzt und schreibt[1]). Nun erfahren wir aus *de inst.* cap. V. col. 1116 C, dass Cassiodor eine Abbildung des Tempels in den Codex grandior hatte einfügen lassen: . . . *commonuit etiam tabernaculum templumque domini ad instar coeli fuisse formatum; quae depicta subtiliter lineamentis propriis in pandecte latino corporis grandioris competenter aptavi.* Man begreift aus diesen Worten auch, warum auf dem Bilde im Amiatinus die Himmelsgegenden angegeben sind.

Dass aber auch das andere Bild aus dem Codex Cassiodors stammt, ist durchaus wahrscheinlich. In dem geöffneten Bücherschranke erblickt man nämlich eine Anzahl Bücher mit aufgeschriebenen Titeln, die Bandini, soweit er sie entziffern konnte, wie folgt mittheilt[2]) (s. p. 713):

---

1) s. Bandini cap. IX. p. 711 und cap. XI. p. 712.

2) Da ich in Florenz die Beziehung dieser Darstellung zu Cassiodor noch nicht erkannt und sie selbst nicht näher geprüft habe, so bin ich hier leider ausschliesslich auf die Angaben Bandinis angewiesen.

Oct. Lib. . . . Reg. Lib. Hest. (?) Lib. Psal. Lib. Prov. L . . . Evang. Lib. Epist. Ap. XXI. Apocal. Joan. Diese Titel aber entsprechen den 9 Codices der heiligen Schriften mit Commentar, die Cassiodor nach de inst. cap. I—IX hatte anfertigen lassen und welche waren 1) Octateuchus, 2) Reges, 3) Prophetae, 4) Psalterium, 5) Salomon, 6) Hagiographi, 7) Evangelia, 8) Epistolae apostolorum, 9) Actus apost. und Apocalypsis.

Der Verfasser des Amiatinus wird also den Codex grandior des Cassiodor gekannt und um seine Handschrift zu schmücken den prächtig ausgestatteten ersten Quaternio desselben copirt haben. Ich bemerke hierbei, dass die Verzeichnisse nicht von derselben Hand herrühren, welche die Handschrift selbst geschrieben hat. Sie sind sorgfältig und schön, aber flüssiger und freier und nicht mit der gleichmässigen Regelmässigkeit des Kunstschreibers geschrieben wie der Codex selbst. Diese Hand kehrt auch in den Correcturen innerhalb der Handschrift wieder und ich möchte glauben, dass sie dem Servandus angehört, der, wie aus der Unterschrift auf p. 86 der Handschrift *O KYPIC ϹEPBANΔOC AIΠOIHCEN* hervorgeht[1]), den Codex hat anfertigen lassen. Der Prolog dagegen, sowie das Verzeichniss der Reihenfolge des Amiatinus sind von dem Schreiber des Ganzen.

Da nun feststeht, dass die Verzeichnisse auf eine Handschrift Cassiodors zurückgehen, so wird sich auch die von Bandini erwogene Frage mit Wahrscheinlichkeit beantworten lassen: wen nämlich das Medaillon über dem zweiten Verzeichnisse, demjenigen, welcher den Inhalt des Codex grandior angiebt, vorstelle[2]). Bandini meint, dass darin entweder Servandus oder wahrscheinlicher, in der Voraussetzung, dass diese Handschrift Papst Gregor gewidmet sei, dieser letztere darin zu erkennen wäre. Keine von beiden Conjecturen verträgt sich mit den aufgedeckten Thatsachen. Blickt man auf diese, so bleibt kaum eine andere Möglichkeit über, als dass jene mönchische Figur Cassiodor darstelle.

1) Bandini cap. XV. p. 716.
2) Bandini cap. XIII. p. 714.

Hat nun der Verfasser des Amiatinus eine unmittelbare Bekanntschaft mit der Handschrift Cassiodors gehabt, so sind zwei Möglichkeiten: entweder der Codex Amiatinus ist in Vivarium geschrieben oder der Codex Cassiodors ist dorthin gekommen, wo der Verfasser des Amiatinus lebte. Ist die Vermuthung Bandinis richtig, der den Servandus genau bestimmen zu können glaubt und dem sich auch Tischendorf angeschlossen hat, so muss das letztere angenommen werden. Dies ist an sich wenig wahrscheinlich. Der Codex grandior war von Cassiodor für die von ihm in Vivarium gestiftete Bibliothek bestimmt. Nun weiss ich zwar nicht, ob über die Schicksale des Klosters nach dem Tode Cassiodors etwas bekannt ist oder in Erfahrung gebracht werden kann. Im zweifelhaften Falle wird jedenfalls anzunehmen sein, dass dasselbe nicht sofort verfiel und dass besonders die von Cassiodor mit so vieler Liebe und grossem Fleisse eingerichtete Bibliothek nicht sogleich zerstreut, sondern von den Schülern mit Pietät gehütet wurde. Cassiodor war nach der Annahme von Franz p. 11 im Jahre 563 93 Jahre alt, würde also vermuthlich bald darauf gestorben sein. Andere setzen seine Geburt und folglich seinen Tod später als Franz an. Der Codex Amiatinus aber muss, wie aus palaeographischen Gründen anzunehmen ist[1]), etwa um die Scheide des sechsten und siebenten Jahrhunderts geschrieben sein, schwerlich später. Was nun aber den Servandus betrifft, so wissen wir ausser dem Namen von ihm aus der Handschrift nur noch, dass er Abt war. Dieses mit fast absoluter Gewissheit. Alles Weitere beruht auf Vermuthung.

Auf Fol. 1 v. findet sich ein Dedicationsgedicht, das von Bandini[2]) und auch von Tischendorf[3]) mitgetheilt ist. Davon ist aber leider gerade das, worauf es ankommt, von einem späteren Besitzer, einem Abte des Amiatinischen Klosters am Ende des neunten Jahrhunderts ausradirt worden. Die Distichen sind so wie sie bei Bandini mitgetheilt sind

1) cf. *Exempla codicum latinorum ed. Zangemeister et Wattenbach.*
2) Bandini cap. V. p. 705f.
3) Cod. Amiatinus praef. p. IX u. X.

nämlich jeder Vers in zwei Hälften getheilt geschrieben und lauten mit der Ergänzung Bandinis folgendermaassen:

Culmen ad eximii merito
venerabile Petri
quem caput ecclesiae
dedicat alta fides
Servandus Latii
extremis de finibus abbas
devoti affectus
pignora mitto mei
meque meosq. optans
tanti inter gaudia patris
in caelis memorem
semper habere locum.

Der erste Vers ist unzweifelhaft richtig von Bandini hergestellt; denn der Sinn wird von dem folgenden Verse gefordert und die ergänzten Worte passen genau in den Raum der Rasur hinein. (Nur führt der alte Ansatz des zweiten Buchstabens nicht auf U, wie Bandini behauptet, sondern auf O, also *colmen* nicht *culmen.*) Gegen die Ergänzung des dritten Verses spricht der Umfang der Rasur. Auf derselben steht *Petrus Langobardorum* reichlich in der Grösse der ursprünglichen Schrift und diese neunzehn Buchstaben (fünf mehr als die Ergänzung) füllen die Rasur noch nicht aus. Jedoch ist *Servandus* sehr wahrscheinlich; denn es musste doch der Name des Stifters der Handschrift in diesen Versen vorkommen und dafür bleibt kein Raum übrig als die Stelle wo der spätere Besitzer seinen Namen eingeschwärzt hat. Der Name aber kann nicht wohl ein anderer sein als dessen, der sich später als Verfasser der Handschrift zu erkennen giebt. Endlich ist das E in *Petrus*, welches auch in *Servandus* an zweiter Stelle zu stehen haben würde, ursprünglich. Es muss ferner zugegeben werden, dass es wohl unmöglich sein würde, eine Ergänzung zu finden, die den ganzen Raum der Rasur ausfüllte und dass also dieser auch nicht völlig beschrieben gewesen sein wird. Den Abt Servandus nun hält Bandini mit demjenigen für identisch, den Gregor der Grosse *dial.* II, 35 als einen Schüler des h. Benedikt

und Abt eines von einem Liberius *in Campaniae partibus* unfern Casinum gestifteten Klosters bezeichnet. Aus dieser vorgefassten Meinung heraus conjicirt Bandini *Latii.* Gegen diese Vermuthung spricht aber doch mancherlei. Erstlich sagt Gregor, dass das Kloster in Campanien gelegen habe. Aber wollen wir deswegen auch die Grenzen Latiums gelten lassen, so ist, obwohl das Absurde in solchen Versen eigentlich nicht überraschen darf, doch nicht wohl zu begreifen, wie der Verfasser dieser Verse auf den Ausdruck verfallen sollte: „ich schicke diesen Codex von den äussersten Grenzen Latiums nach — Rom". Der Vers nöthigt uns den Dichter weiter entfernt von Rom zu denken. Sass er aber etwa in Bruttium am Rande des Meeres, in Vivarium[1]), so war es sehr natürlich, wenn ihm die Entfernung von Rom beträchtlich genug erschien, um etwa zu sagen: „von den fernsten Enden Italiens oder des festen Landes schicke ich diesen Codex als Unterpfand meiner Liebe und Ergebenheit nach Rom". Ich glaube daher, dass die Lücke vielmehr in diesem Sinne auszufüllen ist und finde darin eine Bestätigung, dass den Codex Amiatinus ein Nachfolger Cassiodors anfertigen liess. Dass aber dieser keine der Handschriften Cassiodors zum Muster nahm, ist als ein Zeichen der Zeit zu betrachten: jene waren veraltet; eine neue Form des biblischen Textes war zur Herrschaft gelangt, der man sich nicht mehr entziehen konnte.

1) cf. Franz, p. 26.

Zu Victor Ryssel's „Gregorius Thaumaturgus".

Von

Dr. **Johannes Dräseke.**

Wenn ich auf Ryssel's verdienstliches Werk über Gregorios, des ehrwürdigen Bischofs von Neocäsarea, Leben und Schriften noch einmal zurückkomme, nachdem ich in diesen Jahrbüchern (VII, S. 379 ff. VIII, S. 343 ff. und S. 553 ff.) den Beweis erbracht zu haben glaube, dass die von Ryssel in seiner Schrift S. 65—70 in deutscher Uebersetzung aus dem Syrischen veröffentlichte Abhandlung „An Philagrios über die Wesensgleichheit" nicht bloss nicht bisher völlig unbekannt gewesen, vielmehr uns unter den Schriften des Gregorios von Nazianz in ihrem ursprünglichen griechischen Wortlaut mit der Aufschrift *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος*[1]) wohl erhalten ist, sondern auch, was von Ryssel und anderen Gelehrten vor ihm vereinzelt bestritten wurde, wirklich von Gregorios von Nazianz abgefasst ist: so geschieht dies in der Absicht und mit dem Wunsche, wo-

1) Dass die in dem Schreiben an den Mönch Euagrios, der vordem Diakon war (Jahrb. VIII, S. 357 ff.), als welchen ihn auch Palladios n s. *Histor. Laus. C. LIV (Cod. Vindob. = Meurs. c. LXXXVIII,* bei H. J. Floss, *Macarii Aegyptii epist., hom. loci, preces. Coloniae,* Heberle 1850. S. 305) bezeichnet, von Gregorios von Nazianz behandelten Gedanken und Bedenken hinsichtlich der Gotteslehre, wie ich sie a. a. O. S. 360, 361 sowie S. 373 bis S. 376 entwickelt und an's Licht gestellt habe, wirklich genau die des treuen und bewährten Freundes des Nazianzeners sind, bestätigt, was ich an dieser Stelle, besonders im im Hinblick auf Lüdemann's Zweifel (Theol. Jahresbericht II [1883], S. 110), nachzutragen mir erlaube, u. A. in vorzüglicher Weise Sokrates, der (III, 7) von Euagrios Folgendes mittheilt: *Εὐάγριος δὲ ἐν τῷ Μοναχικῷ προπετῶς μὲν καὶ ἀπερισκέπτως θεολογεῖν ἀποσυμβουλεύει, ὁρίζεσθαι δὲ ὡς ἁπλοῦν τὸ θεῖον πάντῃ ἀπαγορεύει· τῶν γὰρ συνθέτων εἶναι τοὺς ὅρους φησίν· ὁ δὲ αὐτὸς καὶ ταῦτα κατὰ λέξιν διδάσκει· „πᾶσα πρότασις", φησίν, „ἢ γένος ἔχει κατηγορούμενον ἢ εἶδος ἢ διαφορὰν ἢ ἴδιον ἢ συμβεβηκὸς ἢ τὸ ἐκ τούτων συγκείμενον, οὐδὲν δὲ ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος τῶν εἰρημένων ἐστὶ λαβεῖν· σιωπῇ προσκυνείσθω τὸ ἄρρητον." ταῦτα μὲν οὖν ὁ Εὐάγριος.*

möglich auch für die zweite von Ryssel in deutscher Uebersetzung aus dem Syrischen (a. a. O. S. 71—99) mitgetheilte Schrift „An Theopompos über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes“ eine befriedigende Erklärung, zunächst der äusseren in Betracht kommenden Umstände, wenigstens anzubahnen. Auf meine in diesen Jahrbüchern (VIII, S. 363, 364) ausgesprochene Vermuthung, dass vielleicht auch für diese Schrift Gegorios von Nazianz als Verfasser in Anspruch zu nehmen sei, lege ich kein Gewicht mehr, sondern trete unbedingt Ryssel's, auch von den Beurtheilern seines Werkes als zutreffend bezeichneten, Ausführungen bei, wonach die Schrift an Theopompos als ein echtes Werk des Gregorios von Neocäsarea anzusehen ist. Ryssel hat in seinem Nachweis der Echtheit der Schrift (S. 118 ff.) gewiss das Richtige getroffen, doch bleibt (S. 123) ein letzter Punkt unerledigt, nämlich die Frage, gegen wen sich wohl die Schrift richtet und was es mit den genannten Personen Theopompos und Isokrates für eine Bewandtniss habe. Auch ich vermag zwar gleichfalls nicht einmal eine Vermuthung darüber auszusprechen, wer der Theopompos war, an den die Schrift gerichtet ist, wohl aber glaube ich betreffs des in derselben Verbindung genannten Isokrates dazu im Stande zu sein, wodurch dann auch vielleicht auf Ziel und Absicht der Schrift, wie auf Gregorios' bischöfliche Thätigkeit ein etwas helleres Licht fallen möchte.

Ryssel hebt gerade auch S. 124 den Umstand hervor, dass „die griechischen Eigennamen in den syrischen Schriften häufig in veränderter oder gänzlich verstümmelter Gestalt überliefert werden“. Er selbst erwähnt S. 88 die Verunstaltung des Namens Kodros zu Theos; Bäthgen hat den ebendaselbst genannten Leukippos in seiner Besprechung von Ryssel's Werk (Gött. gel. Anz. 1880. S. 1400) sehr geschickt zu Lykiskos wieder hergestellt; aus ähnlicher Vernachlässigung der griechischen Vorlage oder gelehrter Verbesserung von Seiten des syrischen Uebersetzers habe ich (Jahrb. VIII, S. 366) die Verwandelung des ursprünglichen Euagrios in Philagrios erklärt. Derselbe Grad der Verderbniss muss nun aber auch, wie ich meine, bei dem Namen Isokrates

angenommen werden. Derselbe ist einfach verschrieben aus Sokrates, worin die Kenner des Syrischen hoffentlich keine Schwierigkeit sehen werden. Die sachlichen, bisher vorhandenen Dunkelheiten nämlich erfahren durch diese Verbesserung, nach meinem Dafürhalten, eine Aufhellung, durch welche das Verständniss der Schrift wenigstens in etwas gefördert werden dürfte. Der von Gregorios erwähnte Sokrates ist unzweifelhaft jener Gnostiker, dem wir in des Adamantios *Διάλογος περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως* Sect. I.[1]) begegnen. Adamantios macht da seinem Markionistischen Gegner Megethios den Vorwurf, er sei gar kein Christ, da er den Namen Christ verschmähe und sich Markionist nennen lasse. Megethios weist in seiner Entgegnung auf den seinem Gegner sammt dessen Gesinnungsgenossen eignenden Namen Katholiker hin, woraus ja folgen würde, dass weder Katholiker noch Markionisten Christen seien. Als nun Adamantios sich auf des Apostels Warnung an die Korinther beruft, sich der Parteibezeichnungen nach den Namen der Lehrer zu enthalten, verwahrt sich Megethios gegen dies Verfahren, ihm willkürlich einen Namen beizulegen. *Ἐγὼ Χριστιανὸς λέγομαι,* wiederholt er, und fährt dann fort: *καὶ γὰρ ὧδε λέγονται Σωκρατιανοί τινες.* Megethios will offenbar das einseitige Verfahren des Adamantios damit zurückweisen, gerade den Markionisten den Christennamen abzusprechen; dasselbe, meint er, müsste ja dann auch den Sokratianern widerfahren. Dieser Schlussfolgerung sucht sich Adamantios zu entziehen, indem er erwidert: *Ἐγὼ τὸ Σωκράτους ὄνομα ἀρνοῦμαι, οὐκ εἰδὼς τίς ἐστιν,* und als der Schiedsrichter Eutropios bei diesem Streben der Streitenden, sich gegenseitig verdächtigende Namensbezeichnungen beizulegen, die Nothwendigkeit betont, sich beiderseits derartiger Namen zu enthalten, wiederholt Adamantios seine Versicherung: *Οὔτε οἶδα τίς ἐστιν Σωκράτης·* und fügt die Frage hinzu: *ἀρνεῖται καὶ οὗτος Μαρκίωνα;* — Aus diesen Worten geht hervor, dass Adamantios Genaueres zwar über Sokrates nicht weiss, wohl aber dürfte die angeknüpfte Frage zu dem Schlusse

1) *Origenis opera ed.* Lommatzsch. Vol. XVI. p. 264.

berechtigen, dass Sokrates ein späterer Anhänger des Markion war, der durchaus nicht so wie Megethios gelegentlich seines Meisters Namen verschmähte, sondern desselben sich ohne Einschränkung oder Verwahrung, etwa mit Berufung auf den allein ihm zukommenden Christennamen, bediente. Soviel ich weiss, ist dies die einzige Stelle, aus welcher über den Gnostiker Sokrates und seine Anhänger irgend etwas Genaueres entnommen werden kann. Denn Epiphanios erwähnt zwar im Eingange des II. Bandes seiner Ketzerwiderlegung (Dind. II, S. 4) unter anderen Namen der Gnostiker auch derer, welche in Aegypten *Στρατιωτικοί* und *Φιβιωνῖται* heissen, *ἐν δὲ τοῖ ςἀνωτερικοῖς μέρεσι Σεκουνδιανοί, ἐν ἄλλοις δὲ μέρεσι Σωκρατῖται*: aber er muss ebensowenig wie der vor ihm unter Kaiser Constantinus schreibende Adamantios[1]) über das Haupt der Sekte, Sokrates, auch nur das Geringste gewusst haben, da er in der weiteren Ausführung der in der Einleitung gegebenen allgemeinen Uebersicht, in Haer. 25, S. 32 und Haer. 26, S. 38 ff. und besonders S. 42 mit keinem Worte auf die Sokratianer oder Sokratiten — wie er eben die Anhänger des Sokrates, ihren Namen in der ihm eigenen Weise gestaltend, nennt — wieder zurückkommt.

Diese Unkunde beider Schriftsteller ist bezeichnend und findet in Verbindung mit der doch wohl aus des Gregorios syrisch erhaltenen Schrift an Theopompos zu folgernden Thatsache, dass Sokrates, als dessen Schüler Gregorios (Cap. 6, S. 77) seinen Theopompos bezeichnet, in der Provinz Pontus selbst oder doch allgemein in den am südöstlichen Rande des schwarzen Meeres sich ausdehnenden Ländern, auf welche dann auch des Megethios *ὧδε λέγονται Σωκρατιανοί τινες* bei Adamantios als dessen Heimath hinweisen möchte, lebend und wirkend zu denken ist, vielleicht eine gewisse Erklärung. Ich hob früher schon in anderem Zusammenhange hervor, dass das Schweigen

1) So De la Rue in Lommatzsch's Ausg. des Origenes, Bd. XVI, S. 250: *Rationi magis consentaneum fuerit duos distinguere Adamantios, Adamantium Origenem Leonidae martyris filium, et alterum simpliciter dictum Adamantium, huius Dialogi auctorem, qui imperante Constantino Magno vixerit.*

des Eusebios über Gregorios von Neocäsarea, den grossen Schüler des Origenes, über welchen sonst der Vater der Kirchengeschichte alles irgend Bemerkenswerthe und ihm Bekanntgewordene sorgfältig zu verzeichnen nicht unterlässt, in der abgeschiedenen Lage und schwierigeren Zugänglichkeit der an den stillen Gestaden des dem grossen Weltgetriebe mehr entrückten Pontos Euxeinos gelegenen, gebirgigen Provinz Pontus hauptsächlich seine Erklärung findet, indem schon die sonst recht ausgedehnten Verbindungen des Alexandrinischen Bischofs Dionysios, aus dessen reichem, alle Begebenheiten seiner Zeit berührendem Briefwechsel Eusebios das siebente Buch seiner Kirchengeschichte zusammengestellt hat, nicht bis in jene äusserste Nordostecke des römischen Reiches reichten.[1]) Wenn nun selbst für den Zeitgenossen des glaubenswüthigen Ketzerrichters Epiphanios, den Nyssener Gregorios, der zugleich aus dem benachbarten Kappadocien stammte und nach Neocäsarea Familienbeziehungen hatte, die Ueberlieferung über den grossen Gründer der dortigen Christengemeinde schon so getrübt war, dass er das Leben und Wirken desselben nur im Schimmer der frommen Sage seinen Zeitgenossen zu schildern vermochte, so dürfen wir uns nicht wundern, dass Epiphanios und vor ihm Adamantios über Männer und Verhältnisse des entlegenen Pontus nichts erfahren haben und darum auch nichts mitzutheilen wissen.

In Pontus Schüler oder Anhänger des grossen Pontischen Gnostikers Markion zu vermuthen, sind wir durch Epiphanios wenigstens nicht verhindert. Denn die Sekte der Markionisten wurde nach dessen ausdrücklicher Angabe (Haer. 42, S. 303) noch zu seinen Lebzeiten, ausser in Rom und Italien, Aegypten und Palästina, Arabien und Syrien, Cypern und der Thebais, „auch in Persien und an anderen Orten gefunden". Wenn unter diesen Ortsangaben sich auch Palästina findet, so kann ich doch Ryssel's Vermuthung nicht theilen (a. a. O. S. 124), dass Gregorios in Cäsarea „noch unter den Augen seines hochverehrten Lehrers diese Schrift über die Leidensunfähigkeit Gottes verfasst hat". Dem widerspricht einmal, dass wir von dem Vorhandensein des Gnostikers Sokrates und seiner

1) „Der kanon. Brief d. Greg. v. Neocäs." in dies. Jahrb. VII, S. 738.

Anhänger in Palästina oder Syrien — und für diesen Fall ist das Schweigen des aus Syrophönicien stammenden und lange Jahre in Palästina gewesenen Epiphanios ein werthvolles Zeugniss — nicht das Mindeste wissen. Sodann spricht gegen Ryssel's Annahme der Umstand, dass Gregorios nach seiner eigenen Darstellung von Theopompos als „weiser Lehrer“ (Cap. 2, S. 74) angeredet wird, und er selbst diesen in der Anrede „geliebter Freund“ (Cap. 2, S. 74) oder „mein liebenswerther Theopompos“ (Cap. 3, S. 75) nennt: Bezeichnungen, welche deutlich auf die bischöfliche Stellung des Gregorios hinweisen. Wohl aber stimme ich Ryssel darin bei, dass, wenn wir „die eigenthümliche, an die Lehrmethode des Origenes erinnernde Durchführung in's Auge fassen, dass nämlich Gregor eine Reihe von Beispielen aus dem classischen Alterthume wählte, um zu zeigen, welcher Selbstverleugnung und Opferwilligkeit der Mensch fähig ist“, zu der Annahme berechtigt sind, Gregorios habe die Schrift „noch unter dem frischen Eindruck der Lehrmethode des Origenes“ geschrieben. Wenn nun Gregorios etwa im Jahre 240 Bischof in seiner Vaterstadt wurde, und Markion um 165, spätestens um 170 starb[1]), so haben wir für Sokrates' Wirksamkeit eine passende Zeitbestimmung gewonnen, die in Verbindung mit den vorher beleuchteten, für die Pontosländer ganz besonders hervortretenden ungünstigen Bedingungen hinsichtlich einer allgemeineren Theilnahme an den geistigen Bestrebungen der übrigen christlichen Welt griechisch-römischer Bildung, ausreichend erscheint, um meiner Vermuthung als Stütze zu dienen.

Ob sich mehr als ich im Vorstehenden einer schmalen Ueberlieferung abzugewinnen gesucht habe, wird ermitteln lassen, kann zweifelhaft sein und dürfte nur von den genauen Kennern des gesammten der Ketzerbestreitung gewidmeten Schriftenthums entschieden werden. Doch möchte ich auf Ryssel's Versuch zur Beantwortung der Frage, gegen wen sich wohl die Schrift des Gregorios richte, noch einen Blick werfen. „Gegen christliche Irrlehrer“ — meint derselbe a. a. O. S. 123 — „kann Gregor schon um deswillen nicht kämpfen, weil von Anhängern des christlichen

1) Lipsius, Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. S. 251.

Glaubens die Möglichkeit zu leiden der Person Christi überhaupt nicht abgesprochen werden konnte". Wenn ich mit meiner Annahme das Richtige träfe, so könnte sie allerdings gegen christliche Irrlehrer gerichtet sein. Wie schon Justinus berichtet (Apol. I, 7, S. 56 D u. I, 26, S. 70 B), wurden die Anhänger des Markion ganz allgemein Christen genannt, und noch zu Adamantios' Zeit beanspruchten sie, wie ja Megethios a. a. O. ausdrücklich erklärt, für sich den Namen Christen, und in unserer Schrift an Theopompos ist doch nicht die geringste Andeutung enthalten, dass Gregorios seinen Gegner Theopompos, den Anhänger oder Schüler des Gnostikers Sokrates, nicht für einen Christen gehalten. Ryssel findet es wahrscheinlicher, dass die Ausführungen der Schrift sich „gegen heidnische Angriffe richten, welche das Leiden Gottes als sinnlos und der Vorstellung von Gott widersprechend verwarfen", und möchte in dem Umstande eine Bestätigung dieser Annahme sehen, „dass gegen Ende der Schrift (S. 60, Z. 27 ff.) auch die epicuräische Ansicht widerlegt wird, dass Gott in unthätiger Ruhe sei". Doch diese Lehre, dass Gott seit Ewigkeit seinem Wesen nach in unthätiger Ruhe verharre und sich um die Menschen nicht kümmere, tritt nicht nur so vereinzelt, wie es nach der Anführung Ryssel's scheint, in der Schrift auf, sondern nimmt innerhalb der besprochenen und von Gregorios widerlegten Ansichten des Theopompos eine hervorragende Stelle ein. Von ihr ist die Rede im Anfang des 19. Capitels (S. 88), Anfang des 24. Cap. (S. 93), im 26. Cap. (S. 95), sowie im 28. und 30. Cap. (S. 96. 97), und ich trage nach dem jetzt gewonnenen Ergebniss kein Bedenken, diese Lehre als eine Besonderheit des den Theopompos beeinflussenden Gnostikers Sokrates zu betrachten. Mehr ist aus der Schrift kaum zu entnehmen, und der Mangel an weiteren Nachrichten verbietet es unbedingt, über den etwaigen Zusammenhang dieser aus gnostischem Kreise stammenden Gotteslehre, welche Verwandtschaft mit Epikuros verräth, wie ja die Gnosis in ihrem zweiten Entwickelungsabschnitt sich mehrfach durch den Platonismus, Neu-Pythagoreismus und Stoicismus beeinflusst zeigt, mit Markion oder der Gnosis in ihrer Annäherung an die katholische Kirche weitere Vermuthungen aufzustellen.

Die englischen Romfahrten im 19. Jahrhundert in ihren Ursachen, ihren verschiedenen Stadien und ihrer Rückwirkung auf die Church of England.

Von

Prof. Dr. **Nippold.**

Wenn wir die sogenannte Katholiken-Emancipation von 1829 in erster Reihe auf den modernen Zeitgeist zurückführen dürfen, so lässt diese Erklärung dagegen schlechterdings im Stich bei der zweiten Erscheinung, welche der englischen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts ihren Stempel aufgeprägt hat: der massenhaften Konversionsströmung. Dass zahlreiche Glieder des auf seine Erbfreiheit stolzesten Volkes ihren Nacken unter das kaudinische Joch der „Abschwörung" beugten, dass es zumal unter den „obern Zehntausend" förmlich zur Mode wurde, dem Papste den Fuss zu küssen, muss andere tieferliegende Ursachen haben. Die richtige Erkenntniss derselben aber ist dem pragmatischen Historiker von noch ungleich höherem Belang als die Statistik über die Namen der Konvertirten sammt ihren Titeln und Jahreseinkünften, diesem Lieblingsthema der päpstlichen Presse. Neben den specifisch kirchlichen Motiven werden dabei auch eine Reihe von allgemeinern, theils vorbereitenden, theils unterstützenden Faktoren in Betracht zu ziehen sein. Aber obenan wollen doch auch bei einer derart rückläufigen Strömung die ihr zu Grunde liegenden Ideale aufgesucht werden. Ohne solche Ideale ist der Einfluss, den sie ausübte, ebensowenig zu verstehen, wie bei den ihr gegenüberstehenden Richtungen.

Unter jenen vorbereitenden Ursachen gehören einzelne sogar noch in eine frühere Epoche: so nicht nur die sociale Einwirkung der priesterlichen Emigration[1]), sondern neben ihr zugleich die poetische Romantik, in welcher der Einfluss von Walter Scott

1) Vgl. meine Einleitung in die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, § 40. S. 513/4.

mit dem Byron's und Moore's wetteifert[1]). Aber es lag in der Natur der Sache, dass die schon früher ausgestreuten Keime erst dann recht aufgehen konnten, als die Emancipation den Boden geebnet hatte. Welche ungeheuren Erwartungen schon vorher von derselben gehegt wurden, beweist das bekannte Wort des Grafen de Maistre, welches die Eroberung der Peterskirche in Genf und der Sophienkirche in Konstantinopel als selbstverständliche Folgen der englischen Emancipation in Aussicht stellte. In de Maistre's Fusstapfen hat Mermillod, in seiner Bevorwortung der Konversionsgeschichte der Mistress Pittar, deren „piquante Scherze über die anglikanische Staatskirche" mit besonderer Emphase gerühmt. Und Rosenthal's Konvertitenbilder haben gar die weitere Weissagung gewagt: „mit dem 25. April 1829 beginne ein neuer Zeitabschnitt; der Eintritt O'Connell's ins Parlament und seine Weigerung, den Suprematieeid zu leisten, habe das Signal zu der religiösen Wiedergeburt gegeben, die über kurz oder lang, aber unausbleiblich, zu dem vollständigsten Siege des wahren Glaubens führen müsse." In der That sehen wir (ebenso wie in Holland) die durch die Emancipation erlangten Koncessionen nur als Staffel zu weiteren Forderungen für die alleinberechtigte Papstkirche benutzt.

Unter den nebenhergehenden Faktoren, welche diesem Bestreben von Anfang an in die Hände arbeiteten, wollen ferner aber auch die politischen Ereignisse seit der Julirevolution nicht vergessen werden. Die freundlichen Beziehungen zu dem jungen belgischen Staate, zumal das hohe Ansehen, welches König Leopold in den tonangebenden Klassen Englands erwarb, rief einen stets merkbareren Einfluss des belgischen Recept's für die Behandlung der religiösen Dinge in dem Inselreiche hervor. Aber auch die völlig entgegengesetzten Thatsachen wirkten zu demselben Ergebnisse mit. Das Misstrauen, welches in Grossbrittannien schon seit der Zeit Friedrichs des Grossen gegen die deutsche Neologie geherrscht hatte[2]), wurde durch das Strauss'sche Leben Jesu und das Feuerbach'sche Wesen des Christenthums noch ausserordentlich gesteigert. Desgleichen erschien die preussische Kirchenpolitik mit ihren polizeilichen Maassnahmen gegen die beiden Erzbischöfe als rohe Gewaltthätigkeit. In der zunehmenden Entfremdung aber von dem Alliirten von Waterloo, von dem Mutterlande der Reformation und der neuern Philosophie, war

---

1) A. a. O. S. 515/6.

2) Vgl. Dubois-Reymond's Rede in der Akademie der Wissenschaften über die Beurtheilung Friedrich's des Grossen in England (dieselbe Rede, welche zu den berufenen Angriffen Stöcker's auf den „Rektor der Berliner Universität an der Spitze seiner Freunde" Anlass gegeben hat).

auch eine Entfremdung von der fortwirkenden Triebkraft der reformatorischen Ideen selbst eingeschlossen. Mit den auswärtigen Faktoren wirkten sodann auch solche inländische zusammen, welche an und für sich den innern Entwickelungsgang der bischöflichen Kirche noch gar nicht berührten. Je grösser das Gebiet wurde, welches die Dissenters der Staatskirche abgewannen, um so mehr wurde der Gegensatz der letztern gegen die sogenannten Sekten vermehrt; um so mehr wurde sie aber zugleich selber auf die entgegengesetzte Seite gedrängt. Je grössere Fortschritte überhaupt der politisch-religiöse Radikalismus machte, um so reaktionärer wurde die konservative Richtung wie in der Politik so in der Religion.

Absichtlich haben wir zuerst alle diese ausserhalb der anglikanischen Kirche selbst uns begegnenden Strömungen ins Auge gefasst. Wird es doch dadurch um so leichter verständlich, weshalb bei so vielen Gliedern gerade dieser Kirche die antiprotestantischen Neigungen den Sieg über den protestantischen Ursprung gewannen. Die neue hochkirchliche Richtung ist aber zudem überhaupt nicht zu verstehen, wenn man sie nicht unter dem Verhältniss des Rückschlags gegen jene seit Ende des 18. Jahrhunderts so einflussreiche „evangelische" Richtung betrachtet, aus deren Verband mit den Dissenters wir die grossartigen Bibel- und Missionsvereine und damit zugleich das Streben nach einer idealen Katholicität hervorgehen sahen[1]). Gegen die Schöpfungen des Zeitalters der Toleranz und Aufklärung erhob sich, wie anderswo der lutherische oder calvinistische, so hier der anglikanische Konfessionalismus. Nicht genug mit alledem aber wurde nun dieselbe Tendenz, welche nachmals Unzählige nach Rom führte, speciell durch den Zorn über die für die Katholiken-Emancipation erforderliche Aufhebung der Textakte in die Opposition gedrängt. Und nicht ohne Grund. Denn es wurde dadurch die Verfassung der Staatskirche, deren synodale Convokationen so gut wie verschollen waren, während das Parlament in letzter Instanz auch über kirchliche Angelegenheiten entschied, empfindlich tingirt. Jetzt sassen Dissenters und römische Katholiken mit in den Parlamentshäusern. Trotzdem aber nahmen dieselben keinen Anstand, durch die abermals der Papstkirche zu gute kommende irische Kirchengutsakte zehn irische Bisthümer aufzuheben: ohne Rücksicht auf „die apostolische Nachfolge" von deren Inhabern. Die Erbitterung über diese Maassnahmen wurde schon deshalb, weil Cambridge der Mittelpunkt der „niederkirchlichen" Richtung war, ganz besonders in Oxford geschürt. Auch

1) Vgl. meine Einleitung in die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, § 48. S. 585 ff.

hier hatten zwar nicht lange vorher die Thomas Arnold, Whateley, Hampden in einem die spätere „breitkirchliche“ Richtung vorbereitenden Sinne gelehrt. Aber seit dem Jahre 1833, dem Jahre jener irischen Kirchengutsakte, wird Oxford das Centrum des „hochkirchlichen“ Puseyismus.

Die mit dem Namen Pusey's bezeichnete Richtung war an sich allerdings nichts weniger als neu. Wenigstens hat sie schon viel früher eine Reihe von Vorläufern gehabt. Denn von Anfang an hatte die englische Kirche die rechte Mitte zwischen Katholicismus und Protestantismus einnehmen wollen, und bereits die alte hochkirchliche Schule hatte die Verwandtschaft mit der römischen Kirche stets eben so sehr betont, wie die Verwerfung der protestantischen Sekten. Die grossartige Bedeutung für die gesammte nationale nicht nur, sondern auch für die allgemein menschheitliche Entwickelung, welche der Kirche der ersten englischen Reformation gerade durch jene Mittelstellung zukommt, haben wir schon in den ersten Anfängen der Reformationsgeschichte gebührend gewürdigt[1]). Dass der zuerst in England durchgeführte Verschmelzungsprocess des katholischen und des protestantischen Ideals auch für die Zukunft eine hochgewichtige Rolle spielen dürfte, erweist allein schon die siegreiche Opposition des amerikanischen Nationalkatholicismus gegen die Invasion des römischen Kirchenthums in den Freistaaten Nordamerikas. Aber man darf ebensowenig blind sein für diejenigen Momente, welche — auch abgesehen von den vorerwähnten temporären Anlässen — die katholische Basis der englischen Kirche gar leicht in eine Gravitation nach Rom hin verwandelten. Denn war jenes katholische Ideal in der empirischen Gestalt der englischen Kirche überhaupt jemals wirklich gewahrt? Wo blieb die Freiheit und Unabhängigkeit der „Himmelstochter“ bei der Gewaltherrschaft, die schon Heinrich VIII. und Elisabeth, um vieles mehr aber noch die Stuarts und die Hannoveraner in der Kirche ausübten? „*No bishop no king*“ hatte Jacob I. gelehrt. Damit war jedoch die Kirche geradezu zu einem Mittel für einen politischen Zweck erklärt worden. Die Suprematie der Krone erschien in direktem Widerspruch mit der Unabhängigkeit der Kirche vom Staate. Wo aber bot sich ein fester Halt für die Kirche, wenn sie die Verbindung mit der Krone aufgab? Wo anders als in dem Primat des römischen Bischofs, der ja nur der königlichen Suprematie zu Liebe fallen gelassen war?

Kam man so schon durch die Schattenseiten des eigenen Kirchenthums zur Idealisirung des papalen Standpunktes, so trug aber ferner auch der ganze Kirchenbegriff des Anglokatholicismus

1) A. a. O. §. 6. S. 68 ff.

von vornherein ein Ferment in sich, welches (wo sie überhaupt einmal vorhanden war) die Neigung begünstigen musste, jene Konsequenz wirklich zu ziehen. Nicht das unsichtbare Gottesreich, sondern die sichtbare Kirche, in der Hierarchie repräsentirt, ist demselben die alleinige Trägerin der Offenbarung. Die Bischöfe haben von den Aposteln die Gaben des heiligen Geistes erhalten. Ohne diese *successio apostolica* keine wahre Kirche. Die Gemeinschaft mit Christus ist an die Gemeinschaft mit den Bischöfen geknüpft. Mit der Lehre von der *successio apostolica* ist sodann weiter die über die kirchliche Tradition unauflöslich verbunden. Jemehr die Dissenters sich der Hochkirche gegenüber auf die Schrift beriefen, um so mehr waren die Vertheidiger der letztern auf die Tradition hingewiesen — „eine Wendung des Streites, die (wie ein scharfsichtiger Beobachter in den „Historisch-politischen Blättern" schon 1840 bemerkte) nach der katholischen Seite hin weiter führte, als man gewollt und beabsichtigt hatte." Kam man doch so geradezu wieder zu der Behauptung, die Bibel nur im Zusammenhang mit der Tradition als Glaubensregel gelten zu lassen, und allein der die Tradition verbürgenden Kirche das Recht der authentischen Schrifterklärung beizulegen. Die gleiche Konsequenz wurde dann endlich auch mit Bezug auf die Sakramente gezogen. Die Taufe, nicht der Glaube, rechtfertigt. Das Abendmahl steht und fällt mit der leiblichen Gegenwart Christi. Ja auch die übrigen katholischen Sakramente und ebenso Cölibat und Klosterleben, Heiligen- und Reliquienverehrung haben ihre volle Berechtigung. Es kommt nur darauf an, den Missbrauch zu verhüten, dem sie eine Zeit lang ausgesetzt waren. Doch ist diese Rückbildung des Kultus in der sogenannten puseyistischen Bewegung erst theilweise vollzogen. Die hier noch vorhandene Lücke sollte nachmals der Ritualismus ausfüllen.

In voller Uebereinstimmung mit diesen der Konversionsliteratur selber entnommenen Grundgedanken der „katholischen Bewegung" äussert sich ein amerikanischer Biograph Pusey's[1]), der sich selbst noch heute als begeisterter Anhänger dieser Bewegung giebt. Auch bei ihm ist es der Begriff der Kirche, von dem das *Catholic movement* ausging, nämlich der von Christus und den Aposteln abstammenden Kirche, und darum unabhängig von der Gnade eines Parlamentes oder eines Congresses. Wie die *successio apostolica*, so wird von Hopkins aber auch die Sakramentstheorie, speciell die Betonung der reellen Gegenwart Christi, auf ein bleibend berechtigtes Ideal zurückgeführt: den Glauben an das göttliche Leben Christi in der Kirche und ihrem

---

1) J. H. Hopkins D. D. in *The American Church Review*. Januar 1883 S. 61—88.

Kultus. Ja es gewinnen ihm zufolge neben den Ausgangspunkten der Traktarianer sogar die der Ritualisten einen vernünftigeren Hintergrund. Die Wiederbelebung der altkirchlichen Architectur, Musik und Hymnologie, die Wiederherstellung der altkirchlichen Trachten und Sitten bezwecken nach ihm nicht nur die Ehre und den Ruhm der kirchlichen Mysterien, sondern dienen auch dem paedagogischen Zwecke, die Anziehungskraft der Kirche für die ungebildete grosse Masse zu mehren. Entweder, sagt Hopkins, ist der Arbeiter durch solche und dem ähnliche Mittel wieder für die Kirche zu gewinnen, oder er verfällt den Moody und Shankey und der Heilsarmee einer-, der römischen Propaganda andererseits.

Man muss solchen und ähnlichen Argumentationen, wie sie sich nachmals in den zahlreichen Konversionsschriften stets wiederholen, schon in ihren ersten Keimen nachgehen, um den Stufengang der ganzen Bewegung sowol wie die schwankende Haltung ihrer Hauptträger überhaupt begreifen zu können. Denn die mit dem September 1833 anhebende Ausgabe der *tracts for the times*, mit welcher man gewöhnlich die Geschichte der römischen Bewegung in der englischen Kirche beginnt, hat eine ebenso lange Vorgeschichte, wie ihr eigener Verlauf noch sehr verschiedene Stadien aufweist. Bevor wir daher auf den sogenannten Traktarianismus und seine Nachwirkungen eingehen, ist es am Platze, die früheren mehr sporadischen Konversionsfälle im Zusammenhang zu überschauen.

Um sich eine bequeme Uebersicht sowohl über die hier in Betracht kommenden Personen wie über die wichtigeren Produkte der einschlägigen Literatur zu verschaffen, folgt man am besten dem chronologischen Verzeichniss der Konversionen, welches der auf England bezügliche Band der Rosenthal'schen Konvertitenbilder enthält. Gewährt doch auch dieser Band trotz der völligen Kritiklosigkeit des Verfassers der kritischen Forschung dieselbe Erleichterung, wie bei den deutschen „Wegen nach Rom,“ indem die zum guten Theile schwer zugängliche Literatur zusammengestellt ist und alle wichtigeren Erörterungen im Auszuge mitgetheilt werden. Ausserdem aber kommt man so wie von selbst dazu, die aufeinanderfolgenden Stadien der Konversionsbewegung jede in ihrer Eigenart zu verstehen. Denn zunächst muss man ja gerade die sporadischen Fälle der ersten Decennien kennen, um die puseyistische Strömung und deren spätere Ausläufer davon sondern zu können.

Schon aus dem Ausgange des 18. Jahrhunderts kann das Rosenthal'sche Verzeichniss gleich einen Namen an die Spitze stellen, der den Manning und Genossen in der neuen kirchlichen Carrière voraufgegangen ist, den nachmaligen Londoner apostolischen Vikar und Bischof *in partibus* Bramston († 1836).

Eine ähnliche Laufbahn finden wir bei dem durch seine irische Mutter beeinflussten, hernach besonders durch Gregor XVI. begünstigten Baggs († 1845). Aber aus dem ersten Decennium unseres Jahrhunderts werden daneben doch hauptsächlich nur einige in Frankreich bekehrte Offiziere und Edelleute aufgeführt, von denen keiner ausser seinem Namen etwas in die Wagschale zu werfen hat. Wir notiren darum hier nur einige Namen: einen Sir Wright, einen Lord Stuart, einen Sir Trelawney, einen Lord Holland. Früher noch begegnen uns eine Anzahl von Damen, welche entweder in französische Familien (wie Polignac, Choiseul, Delange) hineinheiratheten oder von dort aus beeinflusst wurden. Ihnen schliessen bald auch eine grössere Zahl anderer theils adliger, theils bürgerlicher Frauen und Mädchen sich an. So schon während der zwanziger Jahre eine Lady Bayle, eine Miss Palmer, eine Miss Dolling, und aus den folgenden Decennien Lady Payet, Miss Hartwell, Miss Agnew, Miss Young, Gräfin Clare. Ueberhaupt findet derjenige, welcher die lange Liste der Bekehrten von Jahr zu Jahr verfolgt, das weibliche Element nicht bloss bedeutend stärker, sondern auch schon viel früher vertreten. Es ist schon in dieser Zeit nicht zu verkennen, wie die moderne Propaganda auch in England mit Vorliebe bei den Frauen eingesetzt hat, um durch deren Einfluss allmählich auch ihre Familien, wenigstens in der zweiten Generation, zu gewinnen.

Finden wir doch schon unter den ersten Bekehrten einen John Tilt, dessen Frau ihm auf diesem Wege voranging. Die vorhergenannte Miss Dolling ist sogar auf die Bekehrung Spencer's von Einfluss gewesen. Wie wenig aber erst gar bei der Jagd auf die Frauenseelen selbst die moralischen Mittel in Frage kamen, beweist bereits die Bekehrungsgeschichte der Miss Loveday. Durch das (von Räss und Weiss geleitete) Mainzer klerikale Literaturbureau ist dieselbe als „ein denkwürdiger Beitrag zur Geschichte der religiösen Duldung im 19. Jahrhundert“ auch deutsch veröffentlicht worden (1822). Der Unduldsame ist hier natürlich der betrogene Vater. In Wirklichkeit war ihm seine Tochter nicht blos im Geheimen bekehrt, sondern noch längere Zeit in verschiedenen Klöstern vor ihm versteckt worden, so dass sogar die französische Kammer der Restaurationszeit lebhafte Debatten über diesen schnöden Kinderraub erlebt hat. Charakteristischer noch ist jedoch wol die in der französischen Uebersetzung (1861) von Mermillod bevorwortete Bekehrungsgeschichte der Mistress Pittar. Nicht genug, dass auch sie hinter dem Rücken ihres Mannes zum Uebertritte bearbeitet wurde; — sie hat auch nach dessen Tode ihre unmündigen Kinder den Vormündern entführt. Dafür sind dann ihre beiden Söhne in der That Jesuiten geworden, und Mermillod weiss kaum Lobeserhebungen genug

zu finden für solch exemplarische Frömmigkeit. Wenn er dabei ihr „Siegeslied“ schliesslich mit der Wanderung der Gräfin Hahn-Hahn von Babylon nach Jerusalem in Parallele gestellt hat, so fallen damit ihre Argumentationen freilich auch unter das prägnante Hase'sche Urtheil: „Allen Respekt vor Kirchenvätern in der Hand einer Salondame!“

Eine besondere Erwähnung verdient es ferner, dass wir ebenfalls schon unter den noch vor Newman und seinen Freunden übergetretenen Damen eine Miss Gladstone finden. War doch auch ihr berühmter Bruder (zumal in der Zeit, wo er sein bekanntes Erstlingswerk über Kirche und Staat schrieb) stark von den Trugschlüssen des Traktarianismus beeinflusst. Wohl nur sein Freundschaftsverhältniss mit Bunsen hat dem überwiegenden Einflusse Newman's, dem viele seiner nächsten Verwandten und Freunde erlagen, im Wege gestanden. Man muss diese Vorgeschichte stets im Auge behalten, um Gladstone's späteres Auftreten gegen den „Vaticanismus“ in seiner ganzen schwerwiegenden Bedeutung zu würdigen. In Zusammenhang mit seiner nachmaligen antirömischen Wendung steht übrigens auch die spätere Haltung der zeitlebens eng mit ihm verbundenen Schwester. Finden wir doch auch bei ihr, ihrer Konversion zur römischen Kirche zum Trotz, dieselbe Unterscheidung von Papalismus und Katholicismus, die nachmals sogar Newman eine Zeit lang in Opposition gegen das neue Dogma und in Misskredit bei Pius IX. gebracht hat. Newman hat sich schliesslich mit ähnlichen Umdeutungskünsten wie Hefele unterworfen. Miss Gladstone aber ist einige Jahre nach dem Vaticanconcil unter dem geistlichen Beistande des altkatholischen Pfarrers Tangermann in Köln gestorben.

Schon vor dem Beginn der eigentlichen Konversionsära giebt es also dieselben verschiedenen Kategorien unter den Bekehrten, wie sie in der Folgezeit nebeneinander hergehen sollten. Ebenso aber verlangt auch schon in dieser früheren Zeit die einschlägige Kontroversliteratur eine viel gründlichere Betrachtung, als ihr wenigstens damals zu Theil wurde. Wir sind bereits so höflich gewesen, den beiden Damen, Miss Loveday und Mistress Pittar, deren Bekehrung englisch, französisch und deutsch verherrlicht wurde, den Vortritt zu gönnen. Es muss aber in der That bei beiden Schriften ausdrücklich die geschickte „Mache“ anerkannt werden, zumal in der Art, wie die letztere als eine nur „durch ihre Bibel und das *Common Prayerbook* bekehrte Protestantin“ inscenirt wird. In specifisch novellistischer Art hat ferner Miss Agnew's „*Geraldine, a tale of conscience*“ die Nothwendigkeit dieses Entwickelungsganges an ihrem eigenen Lebenswege vorgeführt (1837). Welche Beliebtheit sich die hier angewandte Methode erworben hat, beweist neben den zahlreichen englischen Auflagen

der „Geraldine“ die 3 bis 4 mal wiederholte deutsche Uebersetzung. Die Verfasserin gehört überhaupt zu den frühesten Novellistinnen, welche die seither so sehr ins Kraut geschossenen Bekehrungsgeschichten in Romanform aufbrachten.

Wer der Meinung sein möchte, dass diese „Damenliteratur“ nicht in die Kirchengeschichte gehöre, der möge nur einmal die Kataloge der fast in jeder katholischen Gemeinde Deutschlands eifrig colportirten Bibliotheken der Borromäusvereine studiren. Schon vor mehr als dreissig Jahren haben die „Geraldine“ und ihre zahlreichen Nachahmungen zu der auch in protestantischen Kreisen mit Vorliebe verbreiteten „Jugendlectüre“ gehört. Daneben ist dann allerdings auch an parallelen Werken männlicher Verfasser kein Mangel. So ziemlich das älteste dieser Kategorie scheint uns die „Rückkehr“ des Sir Leopold Wright zur „katholischen“ Kirche, von ihm selber in einem Briefe geschildert, der übrigens das Vorbild von Haller's Brief an seine Familie unschwer erkennen lässt. Auch dieser Brief ist nicht nur englisch, sondern zugleich auch deutsch und französisch erschienen, und dabei ist nicht versäumt worden, das „Edelmann“ und „Gentilhomme“ auf den Titel zu setzen (1824). In dieselbe Klasse gehören ferner schon in dieser Zeit die Schriften von Richard Waldo Sibthorp, der in zwei Briefen die Frage „Warum bist du katholisch geworden?“ beantwortet, von Francis Wackerbath, der bereits vor seiner Konversion einen analogen Brief an Sir Robert Peel richtete, und von Lisle Philips, der wenigstens in spätern Jahren nachträglich seine Erwartungen auf die „zukünftige Einheit des Christenthums“ literarisch begründete (1857). Ein äusserst fleissiger Kontroversschriftsteller ist sodann unter den älteren Konvertiten Henry Digby gewesen. Dem vor seinem Uebertritt geschriebenen „Stein der Ehre“ hat er nachmals eine grosse Zahl bändereicher Werke folgen lassen, die allerdings nicht eigentlich populär geworden sind, weil sie den jüngern Fanatikern zu „gelehrt“ waren. Wir nennen davon die zehnbändigen *Mores catholici*, das achtbändige *Compitum or the meeting ways of the catholic church* und (von den mehrfachen poetischen Sammlungen und Andachtsstunden abstrahirend) die *Chapel of St. John or a life of faith in the 19. century*.

Wo keine derartigen Werke vorliegen, die Bekehrten aber sich irgendwie auf anderen Gebieten hervorthaten, haben die Sammler der Konvertitenlisten ebenfalls schon in dieser Zeit nicht versäumt, wenigstens mit jenen andern Dingen Reclame zu machen. Als besonders charakteristische Fälle dieser Art sind uns die Biographien der Maler Stanfield und Herbert und des Architekten Pugin aufgefallen. Wer dieselben liest und nicht sonst orientirt ist, muss beinahe glauben, dass das neuere England neben ihnen

kaum irgendwie bemerkenswerthe Künstler besessen. Aehnlich verhält es sich mit dem Lebensbilde des archivalischen Gelehrten Turnbull, der auf Grund einer nur zu berechtigten Petition der Versuchung entzogen wurde, die Staatsdocumente nach dem bekannten Jesuitenrecept zu behandeln, der eben deshalb aber nun doppelt hoch und über alle andern Gelehrten Englands erhoben wird. Am weitaus bedeutendsten unter der ganzen älteren Bekehrungsliteratur sind jedoch die eingehenden Biographien von George Spencer, dem nachmaligen *Father Ignatius of St. Paul* und eifrigen Bekehrer, und von dem leidenschaftlichen Frederick Lucas, dem Begründer des „Tablet“. Wer die Bekehrungswege vor der Aera des Traktarianismus psychologisch verfolgen will, findet hier wol die beste Gelegenheit. Spencer ist zu seiner (im Jahre 1830 vollzogenen) Konversion besonders durch die bekannte Verwechslung von Glaube und Dogmatik, oder von Religion und Theologie gekommen. Weil es nur einen wahren Glauben giebt, so kann die in so viele Sekten getheilte englische Kirche nicht die wahre sein, sondern nur diejenige, welche die Einheit des Glaubens aufrecht erhält. Der Uebertritt von Lucas seinerseits fand im Jahre 1839 statt, als die traktarianische Bewegung bereits allgemeines Aufsehen erregt hatte. Auch Lucas hat sich von Anfang an für dieselbe interessirt, und jemehr sie sich dem Zielpunkte näherte, um so lebhafter. Aber die Pietät für die englische Kirche, welche gerade im engeren Kreise Pusey's so stark war, hat er (ein geborener Quäker) niemals getheilt und darum die Bedenken, die sogar Newman lange Zeit zurückhielten, ebenso unverständlich gefunden, wie die friedlichere Gesinnung der geborenen Katholiken. Seine *reasons for becoming a catholic* (1839) lassen sich aber nichtsdestoweniger in ihrem Versuche, die römischen Lehren den Protestanten plausibel zu machen, gewissermassen als ein Vorbild dessen bezeichnen, was bald nachher der 90. Traktat speciell mit Bezug auf die 39 Artikel versucht hat.

Gehen wir aber nunmehr nach diesem Rückblick auf die älteren Vorläufer zu der traktarianischen Bewegung selbst über, um zunächst ihre verschiedenen Stadien auseinanderzuhalten! Noch vor der Herausgabe der *tracts for the times* selber, die der Bewegung den Namen gegeben, hat die in ihnen das Wort ergreifende Richtung mannigfache Belege ihrer Existenz abgelegt. So sind die den *tracts* selber von Anfang an eignenden Sympathien für die römische Kirche auch schon in Perceval's „*Christian Peace-offering*“ unzweideutig enthalten. Bei Gelegenheit der Katholiken-Emancipation herausgegeben, wollte diese Schrift die gemeinsame Communion der anglikanischen und römischen „Katholiken“ anbahnen. Alle Irrthümer und Verbrechen der Papstkirche wurden

daher als blosse Auswüchse an einem wahren Zweige der ächten Kirche hingestellt, die das Mark nicht berührten. Und während der Verfasser nach dieser Seite die Hoffnung auf volle Wiedervereinigung aussprach, war ihm kaum ein schmähender Ausdruck stark genug für die Independenten, Baptisten, Calvinisten und Lutheraner. Neben Perceval, gehört ebenfalls Froude noch zu den älteren Vorläufern der jungen Oxforder Schule. Er ist es, welcher speciell auf die Laud'schen Kirchenideale zurückgeht, die Reformation als einen „schlecht eingerichteten Beinbruch" bezeichnet, in dem von der Reformation ausgegangenen „rationalistischen" Geiste den Antichrist der Apokalypse sieht. Auch das von Keble aufgestellte Programm für das gemeinsame Vorgehen, sowie die Umgestaltung des Katechismus in *The Churchman's manual* fallen ihrem Erscheinen nach noch vor das der berühmten *tracts for the times.* Mit einer neuen Ausgabe des Manuals werden dieselben eröffnet. Daneben stehen ferner zahlreiche Predigten, Abhandlungen in den Revuen und Zeitungen, sogar eine belletristische Literatur von Erzählungen, Gedichten und Romanen, in der man gewissermaassen das Vorbild der späteren offen papalen Industrie auf diesem Gebiete vor sich hat.

Bedeutend einflussreicher als alle die eben Genannten war jedoch schon damals der Mann, welcher der ganzen Bewegung den Namen gegeben, Edward Bouverie Pusey. Die Zahl der sogenannten Puseyiten, die zur römischen Kirche übertraten, geht, wenn man die Laien einrechnet, in viele Tausende. Pusey selbst aber ist bis zum Ende seines Lebens der Erklärung, welche er in der schwierigsten Periode desselben gab, treu geblieben, er werde in dem Schoosse der englischen Kirche leben und sterben, und dies solle seine einzige Antwort auf die gegen ihn gerichteten Angriffe sein. Wie sehr denn auch die Urtheile über seine Thätigkeit früher auseinandergingen, so hat er doch bei seinem Tode (1882) die allgemeinste Achtung ins Grab mitgenommen. Die Organe aller kirchlichen Parteien in England haben ihn als einen der hervorragendsten Männer des ganzen Landes anerkannt. Sein amerikanischer Biograph bezeichnet ihn geradezu als den grössten Theologen, den die englische Kirche jemals gehabt. Und gewiss ist es für die Bedeutung eines englischen Theologen in hohem Grade bezeichnend, dass er weder Erzbischof, noch Bischof, ja nicht einmal Dechant, sondern ein einfacher Professor war und trotzdem die ganze Entwickelung seiner Kirche in neue Bahnen gelenkt hat.

Um diese neuen Bahnen in Pusey's eigenem Sinne aufzufassen, genügt es aber nicht, jene vorher geschilderten Verhältnisse der englischen Kirche, zumal ihre unwürdige Stellung zum Parlamente, zu berücksichtigen. Denn auf Pusey persönlich hat

seine Studienzeit in Deutschland kaum weniger Einfluss gehabt, wie seiner Zeit auf den Reformator Cranmer. Nur ist der Einfluss ein gegensätzlicher gewesen und geblieben. Er hatte die deutsche Bibelkritik kennen, aber zugleich aus tiefster Seele hassen gelernt, als die Autorität des inspirirten Bibelbuchs untergrabend. Wenn heute noch sein sonst so scharfblickender Verehrer Hopkins die deutschen Kritiker einfach Feinde der h. Schrift nennt, so lässt sich leicht denken, welcher Art die Stimmung war, welche der jugendliche Zeitgenosse Hengstenberg's nach England zurückbrachte. Aber genaue Kenntniss der verhassten Kritik darf man ihm so wenig bestreiten, wie eingehende Beschäftigung mit der Naturwissenschaft und ungewöhnliche Vertrautheit mit der rabbinischen Literatur. Seine Vorrede zu dem Specialwerk über die jüdischen Ausleger von Jesaia 53 ist in letzterer Beziehung fast sprichwörtlich geworden. Das Verzeichniss seiner gelehrten Werke würde überhaupt mehrere Seiten füllen, und ausser seinen eigenen Schriften sind solche grossen literarischen Unternehmungen von ihm angeregt worden, wie ein umfassender Commentar zu allen biblischen Büchern und eine neue Ausgabe der Kirchenväter. Persönlich hat er zu dem ersteren den Commentar über Daniel und die kleinen Propheten, zu der letzteren die *Ante Nicene Christian Library* beigesteuert. Daneben aber finden wir ihn nun im Vordergrund aller kirchlichen Bewegungen, überall für die Autorität der Kirchenlehre einstehend, mehr aber noch für die praktischen Aufgaben der Kirche im Volksleben. Schon bei den *tracts for the times* erscheint er geradezu als der erste Führer einer ihrer Zukunft gewissen Partei.

Diese vielgenannten Traktate selber sind nun jedoch nichts weniger als das Werk eines Einzelnen, sondern aus gemeinsamen Besprechungen von Pusey, Newman, Palmer, Keble, Hook über die Mängel der Kirche und die Mittel zu deren Abhülfe hervorgegangen. Wir finden in ihnen von Anfang an alle die Grundgedanken wieder, die wir schon oben als das Vermächtniss der Laud'schen Tendenzen in der Hochkirche bezeichnet: vor allem die Werthlegung auf die apostolische Succession als die alleinige Vermittelung des h. Geistes, und auf die altkirchliche Tradition als die Quelle der Glaubenslehre neben der Schrift und als die Norm ihrer Auslegung. Daraus werden dann alle die weiteren Konsequenzen für die Rechtfertigungs- wie für die Abendmahlslehre, für die Prärogativen des Klerus wie für die liturgischen Handlungen abgeleitet. Nachdrücklich wurde der katholische Charakter der englischen Kirche geltend gemacht und jede Gemeinschaft mit dem sogenannten Protestantismus in Abrede gestellt. Die Absicht auf Trennung von der englischen Kirche selbst lässt sich jedoch noch in keinem einzigen der Traktate nachweisen.

Die Verfasser wollten vielmehr deren Bekenntnissgrundlage in den 39 Artikeln ausdrücklich aufrecht erhalten. Dies hat selbst der berühmte 90. Traktat noch gethan, so unverhüllt er auch den Bruch mit allen Principien der Reformation proklamirt. Denn seine Absicht ging gerade dahin, zu zeigen, dass man auf dem Boden dieser Artikel dennoch alle specifisch römischen Lehren vertheidigen könne. Fegfeuer und Ablass, Bilderverehrung und Brodverwandlung, Marienkult und Heiligenverehrung, Cölibat und päpstliche Autorität sind dem Verfasser zufolge insgesammt nicht schlechthin, sondern nur in einer gewissen Ausartung durch die 39 Artikel verworfen. Man kann echter Anglikaner sein und doch die Beschlüsse des Tridenter Concils sich aneignen. Die römische Kirche selbst ist die ältere Schwesterkirche, der Protestantismus dagegen die Religion des verdorbenen menschlichen Herzens und die andern protestantischen Kirchen unchristliche Sekten.

Mit dem Verfasser dieses 90. Traktates haben wir es nun im Folgenden mehr wie mit irgend einem Andern, selbst als mit Pusey, zu thun. Denn auch dieser ist schon im Laufe der folgenden Jahre hinter Newman zurückgetreten. Die verschiedenen Phasen von Newman's Leben bilden geradezu den Angelpunkt, um welche sich die englische Kirchengeschichte der nächsten Dezennien bewegt hat. Eben deshalb können wir hier noch nicht näher auf diese wechselnden Phasen eintreten, glauben aber, was den häufigen Wechsel als solchen betrifft, soviel vorwegnehmen zu sollen, dass auch Pusey's amerikanischer Biograph so gut wie seine englischen Freunde Newman eine ganz unbeschreibliche persönliche Anziehungskraft zuschreibt, ihn aber zugleich als einen Mann von grossem Autoritätsbedürfniss bezeichnet. In der That hat Newman's Theologie etwas von dem *genus varium et mutabile semper*, das Virgil den Frauen beilegt. Von der evangelischen Richtung hat er sich zur hochkirchlichen gewandt, von dieser nach Rom. Aber nachdem er Manning's Agitation für das Infallibilitätsdogma die Heeresfolge verweigert und die Gesellschaft Jesu als eine gewaltthätige, aggressive Faktion bezeichnet hatte, stand er die letzten Jahre Pius' IX. so gut wie im Bann. Und trotz der klugen Politik Leo's XIII., die diese Differenzen vergessen zu machen suchte, bemerkt Hopkins mit vollem Recht, es unterliege keinem Zweifel, dass Newman in der englischen Kirche viel mehr verehrt und geliebt werde als in der römischen; während die romanisirende Tendenz seines Einflusses mit der Secession aufgehört habe, sei die persönliche Hingebung geblieben. Unsrerseits werden wir dieses Urtheil, wenn auch nicht theilen, so doch zu verstehen suchen. Zunächst aber wenden wir uns den Ergebnissen seines 90. Traktates und damit dem Traktarianismus überhaupt zu.

Von einer wissenschaftlichen ehrlichen Untersuchung im deutschen Sinn des Wortes (d. h. einer solchen, der das Resultat nicht schon vor der Untersuchung feststeht) ist allerdings kaum bei einem der Traktate etwas zu spüren. Dagegen fehlt es den Verfassern weder an patristischer Gelehrsamkeit, noch an dialektischer Beredtsamkeit. Ebenso wächst ihr Muth ersichtlich nicht bloss mit den Erfolgen, sondern ebenso mit den Angriffen. Zu den ersteren zählte die Begünstigung durch die Mehrzahl der Bischöfe, welche die vielfach geschwächte Autorität ihres Amtes durch die Oxforder wieder gekräftigt sahen. Unter den Angriffen standen die des (die evangelische Fraktion vertretenden) „Christian Observer" obenan, der gleich im Jahre 1834 auf die Gefahren der neuen Tendenz für die Kirche hinwies. Damals hat Newman seine *Via media* entgegengestellt, in welcher er der englischen Kirche jene Mittelstellung vindicirte, die in der That ihren eigenthümlichen Charakter ausdrückt. Aber von Jahr zu Jahr wurde der Streit heftiger, und immer deutlicher nahm die neue Schule nicht bloss Duldung, sondern Alleinberechtigung in Anspruch. Es zeigte sich das schon 1836 in dem Hampden-Streit, indem die Oxforder dessen Ernennung zum Professor angriffen. Thomas Arnold hat damals seinen des Unglaubens bezüchtigten Freund lebhaft vertheidigt. Gleich das folgende Jahr 1837 sah wieder einen neuen Konflikt, durch den Williams'schen Traktat über die pflichtmässige Reserve in der Mittheilung von religiösen Wahrheiten veranlasst. Die Herausgabe von Froude's Nachlass in den Jahren 1838/9 steigerte die Schroffheit der Gegensätze durch die Enthüllung der eigentlichen Zielpunkte des Verstorbenen. „Schon lag es offen zu Tage, dass die jüngere Generation gelehrt worden war, in der Reformation ein beklagenswerthes Unglück zu sehen, die andern evangelischen Kirchen mit Verachtung zu behandeln, dagegen die römische Kirche als die ältere Schwester der englischen, oder auch geradezu als deren Mutter". Aber es war doch erst der 90. Traktat, welcher dem Fass den Boden ausstiess. Lag doch seine rabulistische Tendenz nur zu deutlich am Tage. Newman hat nicht sowohl untersucht, was die 39 Artikel wirklich lehren wollten, als vielmehr den Versuch gemacht, wie weit sie sich drehen und deuteln liessen, um die von ihren Verfassern verworfenen Lehren mit ihrem Wortlaut in Einklang zu bringen. Es war eine wirklich jesuitische *reservatio mentalis*, mit welcher das junge Geschlecht die Verpflichtung auf das kirchliche Bekenntniss umzudeuten instruirt wurde. Von römischer Seite konnte Wiseman schon damals mit geringer Mühe nachweisen, dass ein solcher Standpunkt nothwendig über sich selber hinausführe.

Trotzdem wollen die spätern Nachwirkungen, in welchen die

Konsequenzen der in den *tracts for the times* ausgesprochenen Prämissen wirklich gezogen wurden, von dem damaligen Standpunkte ihrer Verfasser noch scharf unterschieden sein. Ihre Führer dachten noch nicht von ferne daran, selber die englische Kirche zu verlassen; sie hofften im Gegentheil ihren Einfluss auf dieselbe derartig zu steigern, um einst die Vereinigung der getrennten Kirchen herbeizuführen, d. h. in Wirklichkeit ihre gesammte Kirche dem Papstthum wieder zuführen zu können. Auch wir müssen daher von ihren nachmaligen Schritten vorerst noch ganz abstrahiren, um zunächst die Situation ins Auge zu fassen, die durch den 90. Traktat geschaffen worden war. Die Herausforderung, die darin lag, war natürlich zu schroff, als dass die bisherigen Begünstiger der Bewegung im Episkopat länger hätten schweigend zusehen dürfen. Im März 1841 sagte sich der Vicekanzler von Oxford von der traktarianischen Partei los. Der ihr persönlich durchaus geneigte Bischof Bagot von Oxford sandte an Newman die Erklärung, dass der 90. Traktat anstössig sei und leicht den Frieden und die Ruhe der Kirche stören könnte. Auch der Erzbischof von Canterbury verbot die Herausgabe weiterer polemischer Traktate. Pusey, welcher bis dahin die ganze Partei mit seinem Namen gedeckt, hat die Newman'schen Aufstellungen zu vertheidigen gesucht. Wegen einer Predigt, in der er überscharf polemisirt hatte, ist er selber auf drei Jahre in der Stellung als Universitätsprediger suspendirt worden. Aber auf Newman's weiterem Wege ist er diesem nicht mehr gefolgt, hat sich (nach dem sogar von Alzog adoptirten Ausdruck) begnügt, die englische Kirche zu „entprotestantisiren“. Pius IX. hat nachmals von ihm gesagt, er habe die Glocke zum Eintritt Englands in die katholische (will sagen römische) Kirche geläutet, sei aber selbst an der Thüre stehen geblieben.

Sogar Newman selber aber hat noch mehrere Jahre gewartet, bis er von einem „Halben“ ein „Ganzer“ wurde. Durch seinen Brief vom 29. März unterwarf er sich dem Bischof und inhibirte die Herausgabe weiterer Traktate. Gerade die damalige Uebergangszeit, bevor die offenen Uebertritte in Schwung kamen und Newman selber den letzten Schritt that, ist daher gewiss am bezeichnendsten für die Stellung, welche seine Partei ursprünglich einzunehmen und zu behaupten versucht hatte. Wenige Monate, nachdem er sich selbst seinem Bischof unterworfen, wagte es Newman nämlich, den Protestanten des Continents zuzumuthen, sich den römischen Bischöfen ihres Sprengels zu unterwerfen. Die Forderungen, die nachmals Bischof Martin von Paderborn an die seiner Jurisdiktion angehörigen Ketzer gestellt hat, konnte dieser einfach dem Votum entnehmen, welches Newman schon damals dem evangelischen Pastor Spörlein von Antwerpen gab: er sei

als Antwerpener Kleriker der geistlichen Gewalt des dortigen Bischofs unterworfen. Der ganze Kreis der jungen Leute, die ihn umgaben, stimmte dieser Anschauung bei. In dem Briefe Bunsen's, der dieses Erlebniss mittheilt, findet sich zugleich der weitere Verlauf des Traktarianismus merkwürdig prognosticirt. Hatte er doch selber in dessen Tendenzen um so klarer hineinblicken können, wo dieselbe Partei gleichzeitig der gegenseitigen Annäherung der englischen und preussischen Kirche und der Begründung des gemeinsamen Bisthums Jerusalem den erbittertsten Widerstand entgegenstellte. Dieser (aus vielen ähnlichen Daten ausgewählten) Mittheilung aus der Bunsen'schen Biographie möge gleichzeitig beigefügt werden, dass besonders der Briefwechsel Bunsen's mit Pusey's Bruder reich an bezeichnenden Daten über die damalige Krise genannt werden muss. In wesentlicher Uebereinstimmung mit Bunsen's Urtheil hat die aus Dorner's und Hoffmann's Feder geflossene Denkschrift des Berliner Oberkirchenrathes von 1867, welche durch die gleichartigen Tendenzen in Deutschland veranlasst wurde, die englische Konversionsströmung auf ihren Ursprung zurückzuführen versucht. Gleichzeitig schrieb auch die Haager Gesellschaft ein Preisthema aus über die Geschichte des Anglokatholicismus, welches nach mehrmaliger Wiederholung in der Monographie von Kruyf (1873) eine gediegene Bearbeitung fand. Für die verschiedenen Stadien, die die tractarianische Bewegung vor und nach den Konversionen durchmachte, hat der zuverlässige Schöll (1862) die bezeichnendsten Daten zusammengestellt. Desgleichen hat das Verhältniss von „Ritualismus und Romanismus" in Mettgenberg (1877) einen sachkundigen Darsteller gefunden. Fast noch lehrreicher aber für den Rückblick auf Ursachen und Folgen der ganzen Bewegung müssen die klerikalen Zeitschriften des Kontinents in den Anfängen der tractarianischen Bewegung genannt werden. Fast jeder Band der historisch-politischen Blätter, des Mainzer Katholik, der Freiburger Zeitschrift für katholische Theologie bietet dafür reichlichen Stoff. Noch rückhaltloser in seinen Enthüllungen wie in seinen Zukuftserwartungen ist jedoch der Pariser Univers.

Wir entnehmen daher speciell dem letztern den Brief „eines jungen Mitglieds der Universität Oxford" an den Redakteur des Univers vom 13. April 1841, wenige Wochen nach Ausbruch der Krise geschrieben. Der Verfasser dieses Briefes gab sich selbst als Anglikaner. Trotzdem wurde die Aechtheit des Briefes durch das Journal verbürgt. Bei der bekannten Wahrheitsliebe des Herrn Louis Veuillot würde dies allerdings noch kein genügender Beweis sein, aber es entspricht in der That der ganze Tenor durchaus der Situation, wie sie sich nach der In-

hibirung der Herausgabe weiterer *tracts for the times* durch den Oxforder Bischof entwickelte. Einige Jahre später (nachdem er schliesslich ebenfalls übergetreten war) hat sich denn auch Newman's Lieblingsschüler Dalgairns als Verfasser dieses Briefes bekannt. Und die Geistesrichtung der noch auf dem Wege nach Rom Befindlichen (der Vorläufer der nachmaligen *Protestanten der „Germania“*) wird in der That durch derartige Ausführungen viel klarer gezeichnet als durch jede Kritik.

„Einer unserer Theologen, Herr Newman, hat vor einigen Tagen die 90. Nummer der Traktate für die Gegenwart herausgegeben, in welcher er zu beweisen sucht, dass die römische Kirche im Concil von Trient in keinen formalen Irrthum verfallen sei; dass die Anrufung der Heiligen (z. B. das *ora pro nobis)*, das Fegfeuer und der Primat des heiligen Stuhles zu Rom weder den katholischen Traditionen noch selbst unseren autorisirten Formularen zuwider seien; endlich dass das Dogma von der Transsubstantiation für die Wiedervereinigung der Kirchen kein Hinderniss sein dürfe, weil über diesen Artikel nur eine Wortdifferenz stattfinde. Zu gleicher Zeit ist er durch unsere 39 Artikel nur wenig befriedigt, obgleich er überall behauptet, dass die Vorsehung die Reformatoren gehindert habe, die protestantischen Dogmen, an welchen sie nur allzusehr hingen, offen darein einzureihen. Und obgleich nach seiner Ansicht diese Artikel eine katholische Auslegung zulassen, so betrachtet er sie doch als eine Bürde, welche Gott in seinem Zorn über die Sünden unserer Voreltern uns auferlegt habe, als eine Kette, die wir so lange tragen müssen, bis wir würdig sind, davon befreit zu werden. Sie sehen also, dass die erste Bedingung einer gesunden Reform, die Demuth, uns nicht fehlt; wir sind in unserer Lage wenig befriedigt; wir seufzen über die Sünden, die unsere Voreltern begingen, indem sie sich von der katholischen Welt trennten; wir empfinden ein brennendes Verlangen, uns mit unsern Brüdern wieder zu vereinigen; wir lieben mit unverstellter Liebe den apostolischen Stuhl, welchen wir als das Oberhaupt der Christenheit anerkennen, und dies um so mehr, als die Kirche von Rom unsre Mutter ist, die aus ihrem Schoosse den heiligen Augustin entsandte, um uns ihren unerschütterlichen Glauben zu überbringen .... Ueberhaupt spricht Herr N. auf der einen Seite sich offen dahin aus, dass ungeachtet aller Irrthümer ihres praktischen Systems doch nur die römische Kirche den Trieben der Anbetung, des Mysteriösen, der Zärtlichkeit, der Ehrerbietung, der Devotion und andern Empfindungen dieser Art, welche man so ganz katholisch nennen könne, freien Lauf gegeben habe. Ein Mann, der so spricht, hat nicht sehr das Aussehen eines Protestanten. Allein in demselben Werke sagt er wiederum, dass

ungeachtet dieser Herzensergiessung, dieser katholischen Liebe, die man bei ihr antreffe, es dennoch ein unkatholisches Element in ihr gebe, welches im Praktischen liege, ein tradionelles System, welches dahin strebe, dem Evangelium Christi ein anderes Evangelium zu substituiren, das ihm nicht angehöre. Er behauptet stets die Reinheit der Theorie der Kirche; indessen, nach gewissen nur zu allgemein verbreiteten Andachtsbüchern, nach den Berichten mehrerer aufgeklärten und vom gemeinen Protestantismus durchaus freien Reisenden zu schliessen, befürchtet er, es gebe ein autorisirtes System, welches, in praktischer Hinsicht, anstatt dem Gemüthe des Sünders die heilige Dreieinigkeit, den Himmel und die Hölle vorzuhalten, die heilige Jungfrau, die Heiligen und das Fegfeuer an die Stelle setzt. Zwar macht dieses Alles keinen wesentlichen Bestandtheil des kirchlichen Glaubens aus; indessen bekennt er, dass das System so dringend einer Reform bedürfe, dass es der anglikanischen Kirche unmöglich wäre, sich jetzt schon der römischen in die Arme zu werfen.

„Für's Zweite haben wir gegen die Mitglieder unsrer Kirche eine heilige Pflicht zu erfüllen. Das Leben, das heisst, das Wesen der Kirche, ist auch hier noch nicht ganz erloschen, wir haben daher noch eine Pflicht gegen unsere Brüder. Es giebt nämlich in diesem Augenblick in der anglikanischen Kirche eine Menge Personen, welche zwischen dem Protestantismus und dem Katholicismus schwanken, nichtsdestoweniger aber auch nur den Gedanken an eine Wiedervereinigung mit Rom voll Abscheu zurückweisen würden. Die protestantischen Vorurtheile, die während eines Zeitraumes von dreihundert Jahren unsre Kirche durchdrungen haben, sind leider zu tief eingewurzelt, um ohne viele Schonung ausgerottet werden zu können. Wir müssen daher Gott unser glühendes Verlangen nach Wiederherstellung der vollkommenen Einheit der Kirche Christi vorerst als einziges Opfer darbringen. Wir müssen die schreckliche Leere, welche die Vereinzelung unserer Kirche in unsern Herzen lässt, noch länger ertragen und ruhig bleiben, bis es Gott gefällt, die Herzen unsrer anglikanischen Mitbrüder, insbesondere unserer heiligen Väter, der Bischöfe, zu bekehren. Wir sind, ich bin es überzeugt, dazu bestimmt, mehrere der irrenden Schafe zur Erkenntniss der Wahrheit zurückzuführen. In der That ist der Fortschritt der katholischen Denkart in England im Verlauf der letzten sieben Jahre so unbegreiflich, dass keine auch noch so gesteigerte Hoffnung übertrieben erscheint. Verhalten wir uns also noch einige Jahre ruhig, bis (wolle es Gott!) die Ohren der Engländer sich daran gewöhnen, den Namen Rom's mit Ehrfurcht auszusprechen; nach Verlauf dieses Termins werden Sie sehen, welche Frucht unsre Geduld getragen. Eine Nation Halm um Halm, Atom um Atom zu

sammeln, ist ein gar langes Werk: ich kann Ihnen ein Mittel anzeigen, um das ganze Königreich in die Scheunen der Kirche zu sammeln. Wirken Sie vor allen Dingen unter den römischen Katholiken; zeigen Sie uns das, was wir bei uns nicht haben, nämlich das Bild einer in Disciplin und Sitten vollkommenen Kirche; sei dieselbe keusch und schön, wie die göttliche Braut Jesu Christi sein soll; singe sie Tag und Nacht das Lob ihres Erlösers und sei selbst ihr äusseres Gewand glänzend, damit der Zuschauer, von Bewunderung durchdrungen, sich ihr zu Füssen werfe und sie als die Vielgeliebte des Himmelskönigs anerkenne. Begeben Sie Sich in unsere Städte, um jener halbheidnischen Volkshefe das Evangelium zu predigen; gehen Sie barfuss; umgürten Sie Sich mit dem Sack; lassen Sie die Selbstabtödtung auf Ihrer Stirne lesen; trete endlich ein Heiliger unter Ihnen auf, wie der Seraph von Assisi, und — das Herz Englands ist durch Sie erobert".

Hören wir in diesem Briefe die Stimme eines Mannes, der seinen Kryptopapalismus mit ganz ähnlichen Gründen vertheidigt, wie zwei Decennien vorher der Verfasser der „Restauration der Staatswissenschaften," so haben daneben aber auch die gleichzeitig schon damals im römisch-katholischen Lager selbst gehegten Hoffnungen ein bleibendes Interesse. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die gründlichsten und durch ihre Voraussicht bedeutsamsten der damaligen Beurtheilungen von Männern wie Montalembert und Döllinger herrühren. Ihre derzeitigen Hoffnungen haben sich äusserlich im reichsten Maasse erfüllt. Aber das schliessliche Ergebniss für die innere Entwickelung des Katholicismus sollte noch von ihnen selber ganz anders gewerthet werden, nachdem der papale Zelotismus der Konvertiten die Erfahrungen und Anschauungen der gebornen Katholiken mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt hatte. Gerade der Kontrast zwischen früher und später giebt jedoch jenen älteren Ausführungen heute doppelten Werth. Denn haben wir auch keinen Mangel an eingehenden Darstellungen der verschiedenen Richtungen in der englischen Kirche von den Zeiten Elisabeth's an; werden hochkirchliche, niederkirchliche, breitkirchliche Schulen auch in der deutschen Wissenschaft klar unterschieden, so ist es doch etwas Anderes, diese Schulen aus ihren seitherigen Ergebnissen zu charakterisiren, oder es sich zu vergegenwärtigen, wie vor beinahe einem halben Jahrhundert scharfblickende katholische Beobachter den Ausgang der damaligen Streitigkeiten vorher zu berechnen im Stande waren. Lassen wir daher noch dem Rundschauer der historisch-politischen Blätter in seiner Beurtheilung jener verschiedenen Parteien das Wort! Nachdem die allgemeine These vorausgeschickt ist, die puseyistische Bewegung könne nicht

richtig gewürdigt werden, ohne die Statistik der Parteien in der Kirche selber in Anschlag zu bringen, erhalten wir das folgende Bild dieser Parteien:

„Die sogenannte evangelische oder niedere Kirche gleicht, in ihrer unruhigen Zerflossenheit und verhimmelnden Unbegrenztheit, dem deutsch-pietistischen *Christianismus vagus*, obgleich die, mit Vorliebe von diesen „Heiligen" festgehaltene, unsittliche Theorie: dass der Glaube ohne Werke selig mache, nach der andern Seite hin die Brücke in alle Scheusslichkeiten des Pseudomysticismus schlägt.... Eine zweite Abtheilung des durch das Gesetz geschaffenen staatskirchlichen Instituts ist die hohe Kirche, erzeugt in der Umarmung eines gottvergessenen Absolutismus mit der protestantischen Recht- und Strenggläubigkeit des 17. Jahrhunderts. Heinrich VIII. und die ‚jungfräuliche Königin' haben ihr die Verfassung gegeben, und ihrer Wirksamkeit nach aussen und innen den Stempel aufgedrückt, dessen kürzester Ausdruck Hobbes' und Spinoza's politische Systeme sind. Hiernach sind, wie natürlich, König und Parlament die alleinige und oberste Quelle aller Kirchengewalt; Verwahrungen und Einsprüche der Geistlichkeit gegen diese sind Auflehnung und Hochverrath, Dunstan und Thomas Becket strafbare Agitatoren. Dass die Kirche erst durch die Unterjochung, die sie zur Zeit der Glaubensspaltung erlitten, in das rechte Verhältniss zum Staate gerückt sei, diese Voraussetzung ist innerhalb dieses Systems der Schlussstein und Anfangspunkt des gesammten Kirchenrechts; der Zweck des ganzen Religionsmechanismus aber kein anderer, als um des gemeinen Nutzens willen der öffentlichen Moral eine respektable Grundlage zu leihen. — Was bedarf es der weiteren Schilderung? Diejenige Glaubensform, mit welcher dieses Staatswesen sich am innigsten befreunden konnte, ist der praktische Atheismus; und in der That hat das Unkraut der Heuchelei und bewussten Lüge nicht leicht einen Boden gefunden, auf dem es üppiger wuchern und in gigantischeren Dimensionen emporschiessen konnte. Es darf nicht vergessen werden, dass diese sehr loyale Spielart des Protestantismus mit ihren 39 Artikeln und ihren Pfründen von zwölftausend Pfund Sterling es war, welche unter der Hand und in aller Stille den modernen Unglauben bis zur entschiedenen Christusleugnung durchbilden half. In dieser Schule haben bekanntlich Voltaire und die Männer der Encyklopädie das Gift kochen gelernt, womit sie späterhin, nachdem sie es durch die Retorte ihres Witzes getrieben, ganz Europa angesteckt haben.

„Bei der nationalen Eigenthümlichkeit des Engländers hat es natürlich nicht ausbleiben können, dass sich gegen diesen atheistisch-despotisch-heuchlerischen Geist der hohen Kirche nicht blos von Seiten der sich immer zahlreicher loslösenden Dissenter-

gemeinden, sondern auch innerhalb der Kirche selbst die lebhafteste Opposition bilden musste. Es hat nämlich in dieser, schon von den Tagen der Stiftung her, eine dritte katholisirende Partei gegeben, die sich weder mit den Wolkenschlössern des pseudochristlichen Indifferentismus der sogenannten Evangelischen noch mit dem officiellen Staatsglauben der Hochkirchlichen, noch mit den willkürlichen und abenteuerlichen Meinungen der Dissenters befreunden konnte, sondern an der altkatholischen Idee festhielt, dass Gott selbst eine regierende Gewalt in die Kirche eingesetzt, und dass diese, zugleich mit dem Dogma, in unterbrochener Reihenfolge durch die Weihe sich weiter überliefert habe bis auf den heutigen Tag. Durchdrungen von diesen Grundideen der katholischen Kirchenverfassung suchte man sich sogar über das traurige Faktum zu täuschen, dass die Tradition der Weihe für die anglikanische Kirche unterbrochen ist, und dass der Bau der letzteren mithin völlig ausserhalb des christlichen Verbandes steht.“

In demselben Zusammenhang wird sodann ferner jener älteren Parallele zu der puseyistischen Bewegung zur Zeit der Stuarts in einer Weise gedacht, die schon darum unsere volle Beachtung verdient, weil es nur bei einer solchen Betrachtungsweise erklärlich wird, wie es möglich war, dass geborne Engländer sich in die Zeiten dieses ärgsten politischen und kirchlichen Absolutismus zurücksehnten.

„Es ist nicht zu leugnen, dass die Besorgnisse derjenigen, welche damals eine Schwächung des protestantischen Elementes in der englischen Kirche fürchteten, wohl begründet waren. Die Absicht Laud’s und seiner gleichgesinnten Genossen war offenbar, die englische Kirche nicht nur in der Verfassung, sondern auch im Dogma, der Disciplin und dem Gottesdienste von den protestantischen Parteien des Kontinents völlig zu trennen, die erstere durch Aufhebung jeder Gemeinschaft den protestantischen Einwirkungen, welche sonst unvermeidlich waren, zu entrücken, und ihr eine eigene Gestalt zu geben, in welcher sich ihre durchgängige Verwandtschaft mit der katholischen und der griechischen Kirche so einleuchtend darstellen sollte, dass sie von jenen beiden als eine im Besitze der gemeinsamen katholischen Grundlehren befindliche, wenn auch getrennte Kirche anerkannt werden müsste. Alle Anordnungen Laud’s gingen sichtbar aus dem einen eben angedeuteten Principe hervor. Der Communiontisch erhielt durch die Stellung, die man ihm, der bisher in der Mitte der Kirche gestanden, am Ende derselben anwies, und durch die Gestalt, die man ihm gab, die Bedeutung und Erscheinung eines Altars; ein Kruzifix wurde mitunter darauf gesetzt, und die Geistlichen sollten sich gegen denselben verneigen. Laud ging aber noch weiter. Die Geistlichen sollten nun auch wieder den seit der

Reformation verrufenen und geschmähten Titel Priester führen, und es wurde bekannt gemacht, dass in der Vergebung der Kirchenämter bei gleichen Verdiensten die ehelosen Geistlichen den verheiratheten vorgezogen werden sollten. Neue Kirchen consacrirte der Bischof mit allen in der katholischen Kirche gebräuchlichen Feierlichkeiten.

„Unter den Bischöfen sahen die calvinistisch gesinnten, Davenant, Morton, Hall, Williams, alles dieses natürlich mit Missfallen und Unmuth an, aber andere waren von gleichem oder auch besserem Geiste, als Laud, beseelt, mit seinen kirchlichen Einrichtungen, wenn auch nicht mit der despotischen Härte, mit welcher er Widerstrebende behandelte, einverstanden, und selbst zum Theil bereit, noch weiter zu gehen. Der berühmte Casaubon, der unter Jakob I. nach England gekommen war, und bei seiner Vorliebe für die alte Kirche den damaligen Protestantismus, wie seine Briefe zeigen, nur mit Verdruss und Ekel betrachtete, hatte zur Pflanzung dieser Gesinnung beigetragen. Der Bischof Goodman von Glocester war der Ansicht, alle Angriffe auf die römische Kirche seien ebensoviele der englischen Kirche, die von jener nur aus politischen Gründen, nicht innerlich und wahrhaft getrennt sei, geschlagene Wunden; er stand daher allgemein im Rufe, im Herzen katholisch gesinnt zu sein, und hinterliess in seinem Testamente die Erklärung, dass er in dem Glauben der heiligen katholischen und apostolischen Kirche sterbe, als deren Mutterkirche er die Kirche von Rom betrachte, wie er denn auch überzeugt sei, dass jede andere Kirche, nur soweit sie im Glauben mit der römischen übereinstimme, zur Seligkeit führe. Der Bischof Andrews von Winchester, einer der gelehrtesten Männer, die England in jener Zeit besass, und allgemein verehrt, hatte schon am Hofe der Elisabeth über die Nothwendigkeit der Beichte und der allen echten Protestanten so verhassten Busswerke gepredigt; in seinen Schriften gegen die Kardinäle Du Perron und Bellarmin gab er einen grossen Theil der protestantischen Unterscheidungslehren preis, und hinsichtlich der Eucharistie stellte er die Lehre der englischen Kirche so dar, als ob sie, gleich der katholischen, eine wahre Gegenwart des Leibes Christi behaupte, und nur über die Art und Weise dieser Vergegenwärtigung (ob sie nämlich durch Consubstantiation oder Transsubstantiation geschehe) nichts entschieden habe. Doch den grössten Anstoss bei den eifrigen Protestanten erregte, nebst Laud, der Bischof Montague von Chichester, welcher in den Zugeständnissen, die er den Katholiken, namentlich hinsichtlich der Heiligenanrufung und der den Bildern Christi gebührenden äussern Ehrfurchtsbezeugung machte, so weit ging, zugleich als Beförderer der arminianischen Lehre die Calvinisten so sehr

erbitterte, dass das Parlament zweimal eine Untersuchung gegen ihn einleitete, ihn erst zur Haft verurtheilte und dann auf des Königs Verwendung nur gegen eine Bürgschaft von 2000 Pfund frei liess. Seine Gesinnung war so überwiegend katholisch und sein Wunsch, die englische Kirche mit der katholischen wieder vereinigt zu sehen, so lebhaft, dass er, die Ansichten Anderer nach den seinigen messend, dem päpstlichen Gesandten Panzani versicherte, die beiden Erzbischöfe und sämmtliche Bischöfe, mit Ausnahme von Morton, Hall und Davenant, seien bereit, die kirchliche Suprematie des römischen Bischofs anzuerkennen, die übrigen streitigen Punkte könnten, meinte er, durch eine Conferenz gelehrter und gemässigter Theologen ohne Schwierigkeit ausgeglichen werden. Aber auch die Schilderung, welche der besonnene und scharfblickende Benedictiner Skidmore im Jahre 1634 von der Gesinnung der einflussreichsten Männer in der englischen Kirche entwarf, beweist, dass man in der That der katholischen Kirche nahe stand, und dass eine Sehnsucht nach katholischer Einheit und nach vollständiger Verwaltung der Sakramente bei Vielen erwacht war. Die gelehrten und gemässigten Männer waren, seinem Bericht nach, grösstentheils geneigt, den Papst als *primae sedis Episcopus* und als Patriarchen des Occidents anzuerkennen. Wichtiger ist, dass nach Skidmore's Angabe die Meisten auch hinsichtlich der Verdienstlichkeit der guten Werke, der Zahl und Wirksamkeit der Sakramente, der realen Gegenwart in der Eucharistie mit den Katholiken übereinstimmend dachten, dass sie die Beichte anzunehmen und der Eucharistie den Charakter eines Opfers, wenigstens eines Gedächtnissopfers, zuzugestehen bereit waren. Man erkenne, hiess es allgemein, die römische Kirche als Mutterkirche und alle mit ihr in Verbindung stehenden als wahre Kirchen an; man begehre nur, in der Beibehaltung einiger abweichenden Punkte von ihr geduldet zu werden, wie sie ja auch in Folge der zu Florenz geschlossenen Union den griechischen Kirchen manche Abweichungen nachsehe."

Wie der Nachweis, dass „der Puseyismus keine isolirte Erscheinung in der Geschichte des anglicanisch-kirchlichen Lebens", so sind aber ferner auch die weiteren Bemerkungen über die puseyistische Schule selbst völlig zutreffend: „Sie schämt sich des protestantischen Ursprungs der anglicanischen Kirche, möchte diesen um jeden Preis ungeschehen machen, lehnt voll Unwillen und Entrüstung jede Gemeinschaft mit den Reformatoren des 16. Jahrhunderts ab und möchte sich auf das Bestimmteste von dem Protestantismus sondern, der, wie einer ihrer Traktate bemerkt, ein bloss negativer, genau genommen gar keinen Glauben, sondern blossen Widerspruch voraussetzender Ausdruck sei. Palmer (Professor am Magdalenencollegium zu Oxford) scheut bei

dieser Lossagung von dem Werke Luther's und Calvin's selbst die grellsten Bezeichnungen nicht und ruft seinen tiefgefühlten Abscheu vor jenem unseligen Abfall vom Glauben der Väter laut in die Welt hinaus. „Fluch dem Protestantismus," sagt er in seinem Briefe an Golightly, „in allen seinen Formen, Secten und Benennungen und vornehmlich jenen der Lutheraner und Calvinisten, der englischen und amerikanischen Dissidenten. Und über alle, die dahin trachten werden, dass eine Gemeinschaft zwischen unserer anglikanischen Kirche und jenen, rufe ich Anathema aus. Und wenn jemals die anglikanische Kirche bekennen würde, dass sie eine Form des Protestantismus sei, dann würde ich auch sie verwerfen und Anathema rufen über die anglikanische Kirche. Und alsogleich würde ich, mich von ihr trennend, wie von einer menschlichen Secte, den Protestanten die Mühe ersparen mich auszustossen."

Selbst die eben erst verspürbare Einwirkung der Stiftung des Jerusalemer Bisthums auf die Puseyiten ist dem Verfasser nicht entgangen: „Um die Verwirrung auf den Gipfel zu steigern, muss es gerade in demselben Augenblicke, wo jene dem Protestantismus ihr Anathem entgegenschleudern, der indifferentisch-pietistischen Fraction der „evangelischen Saints" gelingen, jenes barocke Bündniss zu schliessen zwischen der anglikanischen Staatskirche, die keine Zukunft mehr hat, und der zerflossensten und haltungslosesten Form des Protestantismus auf dem Kontinent, dem preussisch „evangelischen" Unitarismus, dem gleichmässig Dogma und Vergangenheit abhanden gekommen ist! An dem Rückschlage, den dieser Unionsversuch auf England üben muss, wird es der Welt klar, welche Mission die romantische Stiftung zu Jerusalem in der Weltgeschichte habe."

Endlich ist auch hier wieder die Beurtheilung des berufenen 90. Traktates besonders lehrreich: „Die Puseyiten haben sich hier zu einer vollständigen Darlegung ihrer dogmatischen Ansichten und des Verhältnisses derselben zur römisch-katholischen Lehre herbeigelassen, und diese Auseinandersetzung, welche das vielberufene 90. Heft der Traktate brachte, ist ohne Zweifel nicht nur das merkwürdigste Produkt des Puseyismus, sondern eine der beachtenswerthesten Erscheinungen unserer wunderlichen Zeit überhaupt. Die puseyistische Schule sucht hier den Beweis der Rechtgläubigkeit der anglikanischen Kirche zu führen, und liefert zu diesem Ende, — es ist unglaublich, aber ein wirkliches Faktum! — eine ausgleichende Konkordanz zwischen den 39 Artikeln, welche die Königin Elisabeth im Jahre 1562 der anglikanischen Kirche vorschrieb, und den Entscheidungen des Konciliums von Trient. — Es soll die Identität beider dargethan werden, und zwar, wie Newman sagt, durch das einfache Mittel, dass als

Princip der Auslegung der 39 Artikel nicht etwa der Glaube ihrer Verfasser, sondern der Glaube der katholischen Kirche zu Grunde gelegt und dass in diesem Sinne interpretirt wird. Dass nach dieser Methode der Auslegung die Uebereinstimmung der Augsburgischen Konfession mit dem Talmud, und die Konkordanz der Beschlüsse des Konciliums von Trident mit den heiligen Büchern der Hindus nicht minder ausser Zweifel gesetzt werden könnte, wie die Identität der anglikanischen und der katholischen Lehre, wird jeder Unparteiische zugeben."

Speciell das Schlussurtheil über die innern Widersprüche, in welchen der Newman'sche Traktat sich bewegt, ist durch die Weiterentwickelung des Traktarianismus im höchsten Grade bestätigt. Es hiess hier wirklich: entweder — oder. Entweder den Widerspruch gegen das Bekenntniss aufgeben, zu dem man sich bis dahin bekannte, oder offen nach Rom gehen. Und es waren grosse Schaaren, die schon damals diesen Weg gingen.

Wir wollen nun im Folgenden versuchen, zuerst die Schüler Newman's, deren Ungeduld sie dem Meister voraneilen liess, ins Auge zu fassen, sodann seine eigene weitere Haltung zu charakterisiren und hierauf die wichtigsten Einzelfälle unter denen, die seinem Uebertritt folgten, zusammenzustellen. Belangreicher aber noch als derartige Namensverzeichnisse scheinen uns für die pragmatische Geschichtsbetrachtung auch jetzt wieder (und in dieser Periode noch viel mehr als bei den vereinzelten ältern Vorläufern) die Kontroversschriften zu sein, in welchen die Konvertiten ihren Schritt rechtfertigten und zur Nachfolge zu reizen suchten. Wenn schon die meisten der deutschen Rompilger ihre Selbstbiographie auf den literarischen Markt gaben, so ist doch die gleichartige englische Specialliteratur erst recht sozusagen unübersehbar. Von ihr ein möglichst genaues Verzeichniss zu geben, welches zum Einzelstudium hinführt, dazu dürfte schon die auffällige Lücke antreiben, die unsre symbolischen Handbücher in dieser Hinsicht immer noch bieten. Möchte es doch für eine gründlichere Erkenntniss der der wissenschaftlichen Symbolik der Zukunft gestellten Aufgaben, als der herkömmliche Schlendrian sie mit sich bringt, kaum etwas Lehrreicheres geben, als die Sichtung der Konvertitenbiographien! Nur so ist man im Stande, jenen vielfach durcheinanderlaufenden Irrgängen wirklich zu folgen, die das gegenwärtige kirchliche Chaos bedingen, und so zugleich die Prämissen herauszufinden, welche — einmal angenommen — alle weiteren Schlussfolgerungen in sich einschliessen.

Mit dieser zunächstliegenden Aufgabe aber verbindet sich alsbald noch eine andere. Denn nur so werden wir zugleich auch in den Stand gesetzt, die sehr verschiedenartigen Elemente, welche sich auf dem gemeinsamen Wege nach Rom zusammengefunden

haben, auseinanderzuhalten. Schon unter den deutschen Konvertiten unseres Jahrhunderts sind die verschiedenen Gruppen der politischen und juristischen, der poetischen und künstlerischen, der journalistischen und dogmatischen Romantiker mannigfach von einander verschieden. Um vieles mehr aber noch ist dies (wie sich uns zum Theil schon bei den Pionieren der Konversionsära gezeigt hat) in England der Fall. Die Modemenschen der höhern Gesellschaft, denen es an jeder tiefern ethischen Grundlage fehlt, mögen sich in den Listen der Konvertitenbilder prunkhaft ausnehmen, — innerlich religiöse Motive sind es sehr selten, von denen wir sie bestimmt sehen. Die unermüdliche Maschinerie der Propaganda, deren Seelenfischer ihre Netze täglich anderswo auswerfen, und deren Jäger der in Aussicht genommenen Jagdbeute jahrelang im Geheimen nachstellen, mag ganze Schaaren unselbständiger Personen gewinnen, — der moralische Gehalt solcher Operationen ist schon durch die mit Vorliebe betriebene Verführung der Kinder hinter dem Rücken der Eltern gerichtet. Aber von den in Wirklichkeit kaum zurechnungsfähigen Massen, auf welche die Bekehrer, die Land und Meer umziehen, sich besonders zu Gute thun, unterscheiden wir auf's Schärfste die theologisch-kirchliche Bewegung, deren Ausgangspunkte uns schon im Vorstehenden beschäftigt, und deren Ergebnisse wir nun in den wichtigeren Einzelfällen verfolgen. Denn hier liegen in der That, wenn auch missverstandene, so doch nicht minder grossartige religiös-kirchliche Ideale zu Grunde, deren auch unsre eigene kirchliche Zukunft nicht zu entrathen vermag. Hüten wir uns nur, A zu sagen, wo das B mit Unumgänglichkeit folgt.

Auch nach der durch den 90. Traktat hervorgerufenen Krise ist Newman selber noch mehr als vier Jahre auf der Grenze beider Kirchen stehen geblieben. Inzwischen aber ging ihm aus dem Kreise seiner Schüler und Freunde einer nach dem andern voran. Es sind darunter eine Menge wenig bedeutender Persönlichkeiten, aber auch eine nicht geringe Zahl solcher, die schon vor ihrem Uebertritt eine geachtete Stellung einnahmen und durch ihre asketische Frömmigkeit wie durch ihre Gelehrsamkeit und ihren logischen Scharfsinn auf weite Kreise Einfluss ausübten. Die zahlreichen Schriften, welche diese Männer theils vor theils nach ihrer Konversion verfasst haben, sind denn auch noch heute eines der wichtigsten Kapitel der neuern englich-kirchlichen Literatur. Kann man die meisten der früher angeführten älteren Bekehrungsgeschichten, deren Import auf den Kontinent durch die Räss und Mermillod besorgt wurde, kaum anders als mit einem sich stets vermehrenden moralischen Ekel studiren, — in der neu beginnenden Periode haben wir einen der gewaltigsten, ja für die einmal von der Strömung Ergriffenen fast unwiderstehlichen,

Geistesprocesse unseres Jahrhunderts vor uns. Noch in seinem „Vaticanismus“ hat Gladstone der Ueberzeugung Ausdruck verliehen, „der Kirchenhistoriker werde dereinst vielleicht das Urtheil fällen, dass Newman's Austritt ein viel wichtigeres Ereigniss war als selbst die theilweise Abkehr John Wesley's, dessen Verlust für die englische Kirche der einzige sei, der sich an Grösse mit dem Verluste Newman's überhaupt vergleichen lasse.“ Mit Emphase bezeichnet er ihn dann geradezu als den damaligen Führer des religiösen Geistes in England; Niemand als er selbst habe ihm dieses Amt und diese Macht entziehen können. Ja, er war nach ihm „in der ausserordentlichen, vielleicht beispiellosen Lage, in einer kritischen Periode, der religiösen Denkweise seiner Zeit und seines Landes den mächtigsten Impuls zu geben, den dieselbe seit langer Zeit von irgend einem Manne erhalten hatte; dann aber die hauptsächlichste, wiewohl ohne Zweifel unfreiwillige Ursache zu sein für eine ebenso merkwürdige Entzweiung und Zersplitterung der Vertreter jener Denkweise in eine Menge von nicht blos getrennten, sondern sich bekämpfenden Gruppen.“

Den gleichen Eindruck, den Gladstone hier aus seiner eigenen Erfahrung bezeugt, erhält man auch heute noch, wenn man in der Literatur der Jahre 1841—45 die Mahn- und Warnrufe einerseits, die sich stetig mehrenden Konversionsschriften andrerseits verfolgt. Es ist ersichtlich die Zeit eines Scheidungsprocesses heterogener Elemente, der der Natur der Sache nach einmal eintreten musste, und der ebenso naturgemäss immer grössere Dimensionen annahm. Manche der alten Begünstiger der Traktarianer sind stutzig geworden und beginnen abzuwinken. So derselbe Perceval, der mit den ersten Anstoss zu der ganzen Bewegung gegeben, so eine immer grössere Zahl von Bischöfen. Es werden auch eine Reihe von Gegenmitteln versucht, um den Strom einzudämmen, freilich mehr dem Geiste des 17. als des 19. Jahrhunderts entsprechend, wie die schärfere Verpflichtung auf die 39 Artikel bei der Immatriculation auf den Universitäten. Auf der andern Seite aber zieht der Vortrab der Armee, deren Ziel Rom ist, unsere Aufmerksamkeit in steigendem Grade auf sich.

Noch sind es meist junge Leute ohne besondern Namen, die meisten persönliche Schüler Newman's, welche mit ihm zuerst seine Eremitage in Littlemore theilten, dann aber dieselbe verliessen, um den offenen Uebertritt zu vollziehen. Etwas bekannter sind schon William Lockhart, der im August 1843 übertrat, und Charles Seager, der im Oktober 1843 in Rom selbst den gleichen Schritt that. Als Charles Scott Murray ihnen und Andern folgte, konnte er bereits als der achtzehnte unmittelbare Schüler Newman's bezeichnet werden, der seit 1841 diesen Schritt gethan habe. Weitaus grösseres Aufsehen aber machte noch das Auf-

treten von William George Ward, dem bisherigen Herausgeber der *British Critic*, in welcher auch Newman selbst nach dem Eingehen der Traktate seinen Standpunkt vertreten hatte. Ward gab nämlich jetzt (1844) sein *Ideal of a christian church* heraus, worin er noch weit über die Grundsätze des 90. Traktates hinausging. Es wird diese Schrift von papaler Seite als das Kühnste bezeichnet, was von Seite der Puseyiten bis dahin veröffentlicht war. Ward suchte hier nämlich geradezu die Verkündigung der ausgeprägtesten römischen Maximen als mit seiner amtlichen Stellung in der englischen Kirche völlig vereinbar hinzustellen. Erst der allgemeine Widerspruch, den dies Vorgehen weckte, und der in Folge davon gegen ihn angestrengte Process, der mit seiner Degradation endigte, nöthigte ihm den Verzicht auf sein Amt auf. Nach seinem Uebertritt hat Ward die Redaktion des *Dublin Review* übernommen und zugleich eine Reihe von Specialschriften herausgegeben, von welchen wir wenigstens die mit ächt jesuitischer Rabulistik geschriebene über „Die Autorität von Lehrentscheiden, die keine Glaubensdefinitionen sind" (1867) hervorheben müssen.

Sogar Ward's weitgehende Keckheit aber wurde bald durch die von Frederik Oakeley noch überboten. Auch er hatte seine literarische Thätigkeit mit einer Schrift zur Vertheidigung des 90. Traktates begonnen, worin er denselben ähnlich wie Ward noch übertrumpfte und für Ohrenbeichte, Cölibat, sowie für eine dem späteren Ritualismus zum Vorbilde dienende Kultusform eintrat. Nunmehr aber trat er zu Gunsten des angegriffenen Ward auf, indem er noch entschiedener als dieser selber für ihren gemeinsamen Standpunkt das Recht beanspruchte, ihr geistliches Amt in der Kirche festzuhalten, um dadurch ihre Mission zur Bekehrung ihrer Gemeinden ausüben zu können. Die Trugschlüsse, deren er sich zu diesem Behuf bedient, gehen so weit, dass selbst der Verfasser der Konvertitenbilder bemerkt, er hätte wohl dieselben später selber nicht mehr als stichhaltig erkennen können. Damals aber trieb er seine Provokationen der Geduld seiner bisherigen Kirchengenossen so weit, bis endlich der Process gegen ihn erhoben werden musste, der mit seiner Absetzung endigte.

So hat sich schon damals, während beide noch gemeinsam auf dem Wege nach Rom waren, ein gewisser Gegensatz zwischen der Ward-Oakeley'schen und der Newman'schen Verfahrungsweise gezeigt. Doch hat Oakeley damals noch die Adresse Newman's gewählt, um die Motive seiner Konversion, die wenige Wochen nach der von Newman selber erfolgte, auseinanderzusetzen. Nachmals hat ihn sein polemischer Eifer immer weiter fortgerissen und die innern Wirren in dem Konvertitenkreise selbst vielfach

geschärft. Aber es ist das ein Punkt, auf den wir erst späterhin näher eintreten können. Hier sei darum nur noch von Oakeley's späteren Schriften wenigstens diejenige genannt, worin er dieselbe Papstkirche, welche in jeder Weise der Verbreitung der Bibel entgegenarbeitet, und, wo sie dieselbe nicht unbedingt hindern kann, die gröblichsten Fälschungen mit ihrer Autorität deckt, als *the church of the Bible* verherrlicht (1865).

Auch Oakeley's Leidenschaftlichkeit aber erscheint wiederum noch gering gegen die seines Freundes Frederick William Faber. Ausser den vor seiner Konversion geschriebenen *Sights and thoughts in foreign churches*, dem üblichen Brief an einen Freund über die Motive seiner Bekehrung und einer grossen Zahl asketisch-propagandistischer Schriften aus seinen späteren Jahren besitzen wir eine lobpreisende Biographie über Faber von Pater Bowden. Wer nach einer Ueberfülle der gehässigsten Schmähausdrücke verlangt über Alles, was mit der Reformation und dem Protestantismus zusammenhängt, kann kaum an ein besseres Comptoir gehen. Sogar die Heroen der englischen Literatur, Milton, Shelley, Byron, werden von Faber in dem denkbar verächtlichsten Tone behandelt. Sein ebenbürtiger Genosse in dieser Berserkerwuth ist sein Busenfreund William Anthony Hutchinson, der sogar die Lorettofabel in einer eigenen (alsbald auch in's Deutsche übersetzten) Schrift als Geschichte darzustellen gewagt hat. Dass darin ein Mann von so hervorragender wissenschaftlicher Bedeutung wie Dean Stanley als ein unwissender Schulknabe behandelt wird, kann bei einem so korrekt päpstlichen „Historiker“ kaum noch verwundern.

Mit den Genannten haben wir nun zunächst diejenigen herauszugreifen geglaubt, welche unter der grossen Zahl der damaligen theologischen Konvertiten durch ihr persönliches Vorgehen selbst wieder bestimmenden Einfluss auf das bisherige Haupt der Schule gewannen. Denn ersichtlich hat der „damalige Führer des religiösen Geistes in England“ in den mehr als $4^1/_2$ Jahren, die von der Unterdrückung der *tracts for the times* bis zu seinem Uebertritte verliefen, den letzten Schritt nicht nur immer noch vermeiden zu können gehofft, sondern speciell deshalb zu vermeiden gesucht, weil er seine ganze Kirche mit nach Rom herüberführen zu können hoffte. Diesem Zwecke dienten die verschiedenen Ansätze zu grossartig angelegten literarischen Unternehmungen; z. B. die „Leben engländischer Heiligen“, die Newman in dieser Periode der Zwitterstellung durch seine Schüler bearbeiten liess. Aber die meisten derselben geriethen bald ins Stocken, und sogar seine eigene „Geschichte der Entwickelung der christlichen Lehre“ ist Bruchstück geblieben. Man merkt dem Buch auch zu deutlich an, wie der Verfasser hin und hergezogen wurde und nicht aus dem innern Schwanken herauskam. Aber mehr und mehr ist

der Mann, der so lange zu schieben geglaubt, selbst der Geschobene geworden. Sogar solche junge Leute, wie jener Dalgairns, dessen Brief an den Univers uns die durch den 90. Traktat hervorgerufene Situation vorführte, erscheinen je länger je mehr als diejenigen, welche seine Entschlüsse bestimmen. Es ist psychologisch (wenn nicht pathologisch) in hohem Grade denkwürdig, wie diese untergeordneten Persönlichkeiten ihn fast gewaltsam mit fortrissen. Es war schliesslich wieder Dalgairns, der den mit der Entgegennahme anderer „Abschwörungen“ beschäftigten Pater Dominicus zu Newman gebracht hat. Die Reise des Paters durch einen herbstlichen Regentag ist nebenbei recht hübsch novellistisch aufgeputzt worden. Am 29. September 1845 war Dalgairns selbst übergetreten, am 2. Oktober war ihm Ambrosius St. John gefolgt. Am 8. Oktober 1845, Abends spät, ist Pater Dominicus zu Newman gekommen, konnte nun alsbald seine Generalbeichte entgegen- und ihn in die alleinseligmachende Kirche aufnehmen. An den folgenden Tagen folgte sofort eine grössere Zahl von Freunden, die nur auf sein Vorangehen gewartet: sogleich am 9. Oktober Bowles und Stanton, am 10. Oktober Woodmason, bald nachher Coffin, der Begleiter Newman's auf seiner Romreise.

Die literarische Thätigkeit Newman's ist zu umfassend, um in diesem Zusammenhang aufgezählt zu werden. Wir erwähnen daher hier nur, dass er seinem Uebertritt die öffentliche „Retraktation seiner Irrthümer“ folgen liess (auf den 6. Oktober zurückdatirt). Etwas eingehender sprach er sich 1848 in *Lost and gain* aus. Der Schwerpunkt seiner Wirksamkeit aber lag von nun an in der Einführung der Oratorianerkongregation (deren Mitglied er selber geworden war) in England. Von 1852—58 hat er daneben die Dubliner Universität als Rektor geleitet. Dass eine grosse Zahl der jüngern Konvertiten mit Vorliebe ihr neues Bekenntniss in seine Hände ablegte, begreift sich von selbst.

Mit Newman's Uebertritt beginnt nun aber überhaupt die erste Periode einer regelrechten Wallfahrt nach Rom. Schon die blossen Namensverzeichnisse der in den nächsten Jahren konvertirten Theologen füllen mehrere Seiten. Wir heben aber nur wieder diejenigen hervor, deren literarische Motivirung ihres Schrittes von wirklich geschichtlicher Bedeutung ist. Dazu gehören zunächst Thomas William Marshall, Edward Browne, Albanie Christie, William Wingfield, Leicester Buckingham. Ersterer gehört noch zu der ältern Gruppe, welche mit Newman den vereinzelten Uebertritt vermeiden zu können glaubte. Beweis seine *Notes on the catholic episcopate*. Nachdem jedoch auch er die Abschwörung der anglikanischen Irrthümer als unvermeidlich erkannt, hat er in einem Verzeichniss von 22 Motiven zur Nach-

folge zu überreden gesucht. Später hat er ein grösseres Werk über die Missionen geschrieben, in dem Style von Wiseman's „Millionen und Märtyrer“ (erstere als das Mittel der protestantischen, letztere als die Kraft der römisch-katholischen Mission hingestellt). Browne's Konversionsschrift trägt die Form eines Briefes an den Redakteur der *Church and State Gazette*. Christie hat das (mit der Katholicität identifizirte) Papstthum als das einzige wirkliche Gegengewicht gegen politische Tyrannei verherrlicht. Wingfield begann noch als Anglikaner mit einer Vertheidigung der Gebete für die Verstorbenen; später hat er Reisebeschreibungen im päpstlichen Interesse geschrieben. Buckingham hat die zahllosen jesuitischen Machwerke über Maria Stuart's Schuldlosigkeit noch um eines vermehrt. Alle die Genannten treten aber wieder hinter einem Freundespaare zurück, dessen gegenseitiges Verhältniss an das von Faber und Hutchinson erinnert. Es sind James Spencer Northcote und Healy Thompson. Abgesehen von Northcote's Erstlingswerk über das vierfache Dilemma des Anglikanismus (1846), sowie seinen spätern Schriften über die römischen Katakomben und die Jungfrau Maria (von welchen die letztere die päpstlichen Dogmen über Maria aus den Evangelien begründete) haben beide zusammen die *Clifton Tracts* begründet. In der Kühnheit der hier rekonstruirten Themata haben die Verfasser den darin doch gewiss nicht bescheidenen „Historikern“ der deutschen Broschürenvereine den Rang abgelaufen. Die ersten siebzehn Hefte oder die erste Abtheilung haben die Reformation im Lichte der päpstlichen Bullen gegen Luther behandelt. Die zweite Abtheilung hat sich „die Widerlegung der auch in England landläufigen Geschichtslügen“ zum Zwecke gestellt; die dritte besteht aus dogmatischen, die vierte aus erbaulichen oder unterhaltenden Abhandlungen.

Als weitere Kontroversisten fallen uns unter den theologischen Bekehrten des Jahres 1846 noch auf: Henry Formby, Verfasser einer populären illustrirten Kirchengeschichte und einer Streitschrift gegen den Rationalismus in der Erziehung; David Lewis, Verfasser einer besonders heftigen Schrift über die Natur und den Umfang der königlichen Suprematie; die beiden Morris, der eine der bisherige Gehülfe Pusey's in der Professur des Hebräischen, der andere nachmals Sekretär und Biograph Wiseman's; die beiden Dudley Ryder, der eine Sohn eines Bischofs, der andere demnächst einer der eifrigsten Oratorianer; Wenham, dessen in Indien stattgehabte Konversion schon durch den französischen Missionar Reinaud zum Gegenstand einer besonderen Reclame gemacht wurde, der aber trotzdem noch eine eigene Konversionsschrift herausgab; die drei Bowden, von welchen besonders der Biograph Faber's und Herausgeber von dessen Nach-

lass specielle Hervorhebung verlangt; Richard Simpson, Verfasser einer Reihe von Werken über die Verfolgung der Katholiken in England und einer Biographie des Jesuiten Campian. Mit diesen Theologen müssen aber gleichzeitig schon jetzt einige Vorläufer der nachmaligen Schaaren der Konvertiten aus der Geburtsaristokratie erwähnt werden: der schottische Lord Monteith, der durch sein grosses Vermögen der Propaganda die wesentlichsten Dienste leistete, und Lady Georgiana Fullerton, die in die Fusstapfen der Verfasserin der „Geraldine“ trat und durch ihre zahlreichen propagandistischen Romane dem gleichen Zweck diente. Dieselben sind u. A. sämmtlich ins Deutsche übersetzt und lassen sich mit der gleichen Fabrikthätigkeit der Gräfin Ida Hahn-Hahn nach deren Bekehrung vergleichen.

Unter den Konversionen des Jahres 1847 führt den Reigen John Gordon, dessen *Some account of the reasons of my conversion to the Catholic church* in 10 Jahren 7 Auflagen erlebte. Aus dem Kreise der Oxforder Schule folgten ihm ausser seinem eigenen Bruder William Thomas Gordon in demselben Jahre noch Richard Gell Macmullen, Thomas Wilkinson, Francis Henry Laing, Edward Caswall (von den römischen Kreisen als Dichter patronisirt), Frederick New, Edward Horne, Joshua Dixon, Robert Ornsby (Verfasser einer Biographie des François de Sales und Reisebegleiter des jüngeren Herzogs von Norfolk), Nicholas Darnell, Robert Suffield. Im Anfang 1848 schloss ihnen ferner Robert Knox Scouce sich an, dessen *a few plain reasons for submitting to Catholic church* wieder eine weite Verbreitung gewannen. Die meisten dieser anglikanischen Theologen sind nach ihrem Uebertritte römische Priester oder Mönche geworden, haben als solche vor allem wieder für weitere Bekehrungen gearbeitet. Dass aber auch schon damals die von dem Klerus ausgehende Bewegung immer weitere Kreise ergriff, beweisen in den Listen des gleichen Jahres die Namen des Generals Tyler, des Lord Macaffrey, des Verlegers James Burns (dessen Firma Burns, Oats und Lambert seither in England eine ähnliche Rolle gespielt hat wie die Hurter'sche in Schaffhausen seit der Konversion des bekannten Antistes), des Advokaten Wetherfield, des Malers John Pollen.

Um die stetige Ausdehnung der Konversionsströmung, auch bevor ihr noch der sogenannte Gorham-Process und das dadurch bedingte Auftreten Manning's einen neuen Aufschwung gab, einigermaassen zu schildern, können wir überhaupt nicht umhin, noch einige weitere Namen den bereits genannten hinzuzufügen. Denn selbst während der Stürme des Revolutionsjahres hat die Bewegung nicht still gestanden. Von bekannteren Theologen sind während dieser Zeit die Namen Algar, Thomas, Stewart, Chirol, Bittleston,

Hanmer, Simpson zu nennen, ganz besonders aber James Burton Robertson, dichterisch nicht unbegabt und deshalb nach der in der papalen Presse üblichen Methode (speciell wegen seines Epos Henoch) alsbald neben Milton und über Young gestellt. Um seines Reichthums willen, der ihn in den Stand setzte, „den Grundstock zu einer katholischen Gemeinde inmitten einer ganz protestantischen Gegend zu legen", wird gleichzeitig der Baronet William Drummond Stewart besonders hervorgehoben, neben ihm der „reiche Grundbesitzer und Friedensrichter" Oberst Jerret und James Yonge, „Neffe des Lords Senton und Mitglied einer der ausgezeichnetsten Familien von Hampshire". Verschiedene andere Richter und Advokaten, die ihrem Beispiele folgten, übergehen wir, um statt dessen nur noch zu notiren, dass die Konvertitenlisten sogar nicht versäumen, den ebenfalls übergetretenen Sohn des „berühmten" Schauspielers Knowles gebührend herauszustreichen. Können wir uns doch überhaupt nicht verhehlen, dass solche Namensverzeichnisse von Angehörigen eines fremden Landes für den deutschen Leser meist hohle Klänge bleiben. Aber es giebt eben kein anderes Mittel, um die Ausdehnung der mit Newman's offener Konversion beginnenden ersten Aera der massenhaften Uebertritte wenigstens einigermaassen zu charakterisiren. Denn erst auf dieser Grundlage sind wir zugleich im Stande, die moralische Bedeutung der damaligen Fälle und zumal ihre Kontroversliteratur im Unterschiede von der früheren wie von der späteren Zeit etwas näher zu untersuchen.

Wie vielfach der infallible Zelotismus der grossen Mehrzahl auch der damaligen Konversionsschriften den unbefangenen Leser auch abstösst, so ist man doch von vornherein ihren Verfassern die Anerkennung schuldig, dass sie Männer von Ueberzeugung waren, welche dem, was sie einmal für ihre Pflicht erkannt hatten, rückhaltlos folgten. Dass die englische Kirche in ihnen eine Reihe hochbegabter einflussreicher Glieder verloren hat, unterliegt keinem Zweifel. Aber doch, wenn man die Zeit vor und nach 1845 ruhig miteinander vergleicht, so kann man sich des Gefühls schwerlich erwehren, dass jene durch Newman's Uebertritt erfolgte Krise geradezu wie ein luftreinigendes Gewitter gewirkt hat. Wie gross der Verlust für die englische Kirche auch war — der innere Gewinn war noch viel grösser. Jene Männer gehörten in der That nicht mehr in eine Kirche, die nun doch einmal aus der Reformation erwachsen war. Die englische Kirche war in einer schlechterdings unhaltbaren Lage, so lange die Traktarianer ihre Stellung in ihr behaupteten. Darum in den Jahren vorher jene schwüle drückende Atmosphäre in dem Gefühl eines hereinbrechenden unabwendbaren Verhängnisses. Als aber das so lang Gefürchtete wirklich geschehen war, als sich

die unvermeidliche Trennung vollzogen hatte, da gewinnt man unwillkürlich den Eindruck, als ob die Kirchgemeinde ähnlich aufathmete, wie nach dem Donner und Blitz eines Gewitters. Alle Achtung vor Newman's Gelehrsamkeit und — denn auch das wollen wir auf Gladstone's Zeugniss hin annehmen — vor seiner subjektiven Ehrlichkeit! Objektiv aber war darum doch kaum eine grössere Unehrlichkeit denkbar als die des 90. Traktates. Kein Unbefangener darf es Newman verdenken, dass seine Ueberzeugung ihn zur Papstkirche führte. Was man ihm mit Recht vorwerfen kann, ist, dass er damit so lange gezögert.

Aber allerdings — wer nun Newman's späteres Leben betrachtet, der begreift wieder, warum ihm der Schritt so schwer fiel. Nochmals wiederholen wir: alle Achtung vor dem Gewicht seiner Persönlichkeit, und das nicht nur um seiner früheren, sondern mehr noch um seiner späteren Thätigkeit willen! Aber war sie nicht eine Sisyphusarbeit? Die Antwort geben seine eigenen Schriften. Denn kaum giebt es etwas Wehmüthigeres als die Lektüre seiner (wieder erst nach langer Zögerung im Jahre 1864 herausgegebenen) Selbstbiographie und gar erst der daraus entstandenen Kontroverse mit Pusey. Wie rührend die wiederholte Klage über die glücklichen Jahre 1833—41! Wie bezeichnend aber auch, wenn man das gebrochene Leben der Folgezeit damit vergleicht! Und warum gebrochen? Es sind nicht etwa die Angriffe der früheren Glaubensgenossen, die sein späteres Leben so trübe gemacht haben, sondern die der eifernden Jünger, denen der Meister nicht zelotisch genug war. Seine Stellung in Dublin hat er nach zahlreichen schmerzlichen Erfahrungen aufgeben müssen. Und als es sich für ihn endlich um die Ausführung seines Lieblingswunsches, die Begründung eines Oratoriums in Oxford handelte, hat Pius IX. ihn in der ehrenrührigsten Weise desavouirt (1867). Die Ausdrucksweise, in welcher die correct papale Presse damals von ihm geredet hat, hat ihre Parallele nur in der gleichartigen Behandlung Döllinger's seit dessen Odeonsvorträgen. Mit Döllinger gemeinsam wurde ihm die Tendenz der „Germanisirung“ der Kirche vorgeworfen, vor welcher sie durch das Papstthum geschützt werden müsse. In der That hat auch Newman aus seiner Opposition gegen das Infallibilitätsdogma kein Hehl gemacht. Döllinger's Glaubensstärke hat ihm dann freilich gefehlt. Aber für den Konvertiten wäre ja eine solche rückhaltlose Opposition wie die des gebornen Katholiken ein Desaveu seines ganzen früheren Lebens gewesen. Es ist eben das Verhängniss zahlreicher Konvertiten, dass sie vor der Oeffentlichkeit ihre Abschwörung nicht gut zurücknehmen können, ohne sich selbst zu prostituiren. Gerade in Newman's Fall tritt dies besonders deutlich zu Tage. Hat er doch sogar seine (eine

Zeitlang aufrecht erhaltene) Weigerung, sich durch den Friedenspapst Leo XIII. den Kardinalstitel anhängen und sich dadurch als umgekauft darstellen zu lassen, aufgeben müssen.

Auf den Gegensatz zwischen der Newman'schen und der späteren Manning'schen Phase der Konversionsströmung selber müssen wir später noch einmal zurückkommen. Denn vorerst will nun diese spätere Phase erst selbst charakterisirt sein.

Trotz der zahlreichen Nachfolger nämlich, die Newman's Uebertritt gefunden hatte, bilden die bisher betrachteten Jahre noch lange nicht den eigentlichen Höhepunkt der ganzen Konversionsära. Dieser beginnt vielmehr erst in Folge des Gorham'schen Processes, jener neuen Krise in der anglikanischen Kirche, in welcher die disparaten Elemente derselben mehr als jemals zuvor auseinanderstrebten, einer eigentlichen Centrifugalbewegung unterliegend. Bei den bisherigen Parteistreitigkeiten im Anglikanismus hatte es sich im Wesentlichen doch immer nur um die zwei Fraktionen der Hochkirchler und Niederkirchler gehandelt. Aber gerade das Auftreten des Puseyismus innerhalb der ersteren Fraktion hatte neben der mehr praktisch gerichteten Opposition der *Evangelicals* noch eine andere strenger wissenschaftliche Richtung auf den Kampfplatz gerufen. Ihre Anfänge sind uns bereits in dem Gegensatz der älteren Oxforder, der Schule von Thomas Arnold, Whateley, Hampden gegen ihre jüngeren Nachfolger entgegengetreten. Je deutlicher aber die „romanisirenden" Tendenzen der Puseyiten zu Tage traten, desto mehr regte sich im Widerspruch zu ihnen die „germanisirende" Richtung. Durch die in Gemeinschaft mit Deutschland unternommene Jerusalemer Stiftung wurde zwar einerseits ein Newman zu schroffem Protest veranlasst, auf der andern Seite aber die Verbindung mit Deutschland in weiten Kreisen aufs Neue befestigt. Die allmähliche Kräftigung der an die deutsche Wissenschaft sich anschliessenden sogenannt breitkirchlichen Richtung bildet eines der interessantesten Kapitel der protestantischen Kirchengeschichte in England. Innerhalb des katholischen Theiles der englischen Kirchengeschichte aber haben wir es natürlich nur mit der gesteigerten Polemik derer zu thun, welche von der deutschen Reformation, der deutschen Wissenschaft und dem, was sie deutschen Unglauben nannten, nichts wissen wollten.

Es ist speciell der Gorham-Process, in welchem diese neuen Gegensätze zuerst in die Arena traten. Gorham hat im Grunde nur die magische Auffassung der Taufe als identisch mit der Bekehrung bekämpft. Aber da die 39 Artikel noch schärfer als die lutherischen Symbole an dieser Auffassung festhielten, so hatte er den Boden des Bekenntnisses genau in derselben Weise verlassen, wie der 90. Traktat dies nach der entgegengesetzten

Seite gethan hatte. Das Eigenthümliche der an sein Auftreten sich anschliessenden Krise bestand jedoch darin, dass dieselbe Partei, welche bis dahin die sich stetig mehrenden Konversionen nach Rom hervorgerufen hatte, sich nun zur Hüterin des Bekenntnisses aufwarf und keine andere Auffassung desselben in der Kirche dulden wollte als ihre eigene. Das Dilemma, in welchem die englische Staatskirche schon ohnedem war, wurde zudem noch dadurch verschärft, dass der traktarianisch gesinnte Bischof Gorham's diesen verfolgte, indem er ihm die Bestätigung zu dem Pfarramt, zu welchem er gewählt war, versagte, und dass die oberen kirchlichen Instanzen dem Bischofe beistimmten; während umgekehrt der königliche Geheimerath Gorham von der Anklage freisprach und ihn in seine Pfarrei einsetzte. So hatte sich die Suprematie der Krone in den Augen der Puseyiten mehr denn je als die ärgste Knechtschaft der Kirche unter den Staat ausgewiesen. Daher eine stets steigende Aufregung in ihren Kreisen und immer gereiztere Proteste, an denen auch Pusey selber sich nochmals betheiligte. Auch diesmal aber hat er sich schliesslich von seinen andern Genossen wieder getrennt. Denn es sind nun gerade die Urheber der sogenannten Gorham-Proteste, deren Uebertritt den eigentlichen Höhepunkt der gesammten Konversionsströmung zeichnet. Durch die von nun an nach Rom Wandernden aber wurden jetzt zugleich sowohl Newman und seine Freunde als die alten Katholiken mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt und ihres bisherigen Einflusses beraubt.

Wieder sind es eine Reihe von *dii minorum gentium*, welche den neuen Reigen eröffnen, Männer wie Maskall, Townsend, Patterson, Cavendish, Bathurst, Garside, Badley, Wynne, Balston, Ballard, Case, Butler. Bei ihnen allen konnten die „Konvertitenbilder“ fast nur die Familienbeziehungen verwerthen, sowie die herkömmlichen überschwänglichen Epitheta mit ihren Namen verbinden. Immerhin aber darf man auch jetzt wieder den Umstand nicht unterschätzen, dass auch sie fast sämmtlich in den römischen Kirchendienst traten und ihr Leben von da an vorzugsweise der Bekehrung Anderer widmeten. Wie sehr überhaupt gerade in dieser Zeit das Vorgehen des Einen die Nachfolge des Andern bestimmte, geht aus dem kleinen, aber bezeichnenden Faktum hervor, dass an der einen Erlöserkirche in Leeds gleichzeitig fünf Geistliche (Richard Ward, Thomas Minster, George Crawley, Leton Rooke, Henry Cowbes) denselben Schritt thaten. Bald aber sind den untergeordneten Vorläufern wieder die eigentlichen Führer, die Wilberforce, Manning, Palmer gefolgt. Und diesen Persönlichkeiten, welche seither die Spitzen der neuen römischen Hierarchie bildeten, schlossen ebenfalls erst jetzt die förmlichen Processionen von Gliedern der Geburtsaristokratie nach dem Felsen Petri sich an.

Bei den theologischen Führern der neuen Bewegung müssen nun ebenso wie bei den Traktarianern die kirchlichen Ideale, welche ihr Vorgehen bestimmten, rückhaltlos anerkannt werden. Es ist auch diesmal nicht schwer, dieselben in ihrer eigenen Ausdrucksweise kennen zu lernen. Denn auch jetzt fehlt es nicht an einer reichen Kontroversliteratur.

Unter den Schriften, in welchen die neuen Konvertiten ihren Schritt rechtfertigten, hebt sich zunächst der Abschiedsbrief *(farewell letter)* von Henry William Wilberforce an seine bisherigen Pfarrkinder hervor. Einige Jahre später folgte ihm sein älterer Bruder Robert Isaak Wilberforce, der gleichzeitig mit seinem Uebertritt eine Schrift gegen die königliche Suprematie herausgab. Die Konvertitenlisten versäumen niemals, ihren beiden Namen hinzuzufügen, dass der dritte Bruder, Samuel Wilberforce, selbst englischer Bischof war. Sie vergessen dabei nur, dass dieser Bischof selber neben Pusey und Keble der Führer der nachmaligen Rückströmung gewesen ist.

Genau in derselben Form wie der erste Wilberforce hat sodann William Henry Anderdon in einem aus Rom datirten Schreiben an seine Gemeinde weitere Propaganda zu machen gesucht. Bei Thomas William Allies können wir sogar wieder die verschiedenen Stadien vor und nach seiner Konversion an der Hand seiner literarischen Werke verfolgen. Der Zeit vorher gehört eine Schrift an, welche die englische Kirche scheinbar gegen den Vorwurf des Schisma vertheidigt (1848); sein Tagebuch einer Reise nach Frankreich (1849) bringt ihn bereits in offenen Konflikt mit seinem Bischof: den vollzogenen Uebertritt rechtfertigt das Werk über „den Stuhl des h. Petrus als den Felsen der Kirche, die Quelle der Gerechtigkeit und das Centrum der Einheit“ (1851). Nicht ohne Interesse ist es übrigens, dass (und zwar nach der Angabe Rosenthal's) „seine Frau schon einige Monate vor ihm, wie man sagte, ohne sein Wissen übergetreten war.“

Auch Alfred Dayman hat vor seiner Konversion eine Zeitungsfehde mit seinem Bischof gehabt und den geschehenen Schritt durch einen Brief an den Redakteur der Morning Post vertheidigt. Um dieselbe Zeit mit seiner Bekehrung ist ferner derjenigen des Gardekapitains Charles Reginald Packenham schon in diesem Zusammenhang zu gedenken, weil er in den Passionistenorden eintrat und als Mönch ein beliebter Kanzelredner geworden ist, der im „Geruche der Heiligkeit starb.“ Literarischen Bericht über ihre Bekehrung gaben ferner Thomas Scratton (in einem Briefe an den Redakteur des Univers) und William Dodsworth, dessen „Vorurtheile hinsichtlich des Glaubens und der Religionsgebräuche der Katholiken“ wieder eine besonders eifrige Colportage gefunden haben. Dann trat auch in literarischer Beziehung

dieselbe Pause ein wie hinsichtlich der Konversionen überhaupt. Erst 1858 erschien wieder ein „Schreiben an die Pfarrgemeinde von Lawshall“, das deren frühern Pfarrer Evan Baillie zum Verfasser hatte, und 1863 die Schrift von William Robert Brownlow: „Wie und weshalb ich katholisch wurde?“ Ausser ihnen ist eigentlich aber nur noch Henry Nutcombe Oxenham als fruchtbarer Kontroversist zu erwähnen.

Vergleicht man sodann weiter die literarischen Produkte der neuen Konversionsära mit denen der Newman'schen Phase, so tritt unleugbar ein bedeutender Abstand der beiden Perioden zu Tage. Statt der ernsten Gewissenskämpfe rhetorisches Pathos, statt der altkirchlichen Ideale steigende Werthlegung auf die äussere Weltmacht der Kirche. Grobe Materialisirung aller religiösen Begriffe mischt sich mit einem noch gröblicheren Streberthum. Die Ursache dieser Veränderung liegt freilich nahe genug. Jene ältern Vorläufer brachten Opfer für ihre Ueberzeugung. Die jüngere Generation folgte der begünstigten Mode. So oft man Newman und Manning in Parallele gestellt hat, so ist doch diese Parallele (abgesehen von dem beiderseitigen Uebertritt an und für sich) höchstens in sofern berechtigt, dass beide Kardinäle geworden sind. Selbst bei diesem äusserlichen Faktum aber ist der Unterschied auffällig, dass Manning sich durch seine Agitation für das neue Papstdogma den heissersehnten Titel erwarb, während Newman ihn sich widerwillig genug gefallen lassen musste. Mit dem religiös-sittlichen Gegensatz der beiderseitigen Standpunkte steht es gewiss nicht in Widerspruch, dass der Nachfolger Wiseman's an formeller Begabung und hierarchischem Geschick den sich immer wieder zum Eremitenleben zurücksehnenden Newman weit überbot, und dass er auf die durch die päpstliche Infallibilität gekennzeichnete neue Aera der Papstkirche einen weit über England hinausreichenden Einfluss geübt hat.

Schon der Entwickelungsgang Manning's vor seiner Konversion lässt den Kontrast zwischen der von ihm und der von Newman geleiteten Phase in grelles Licht treten. Es ist der völlig veräusserlichte mechanische Begriff der Einheit der Kirche, von dem Manning schon in seiner ältesten (noch mit der traktarianischen Bewegung in Verband stehenden) Kontroversschrift (1842) ausging. Der Gorham-Process gab ihm dann Anlass, diesen Begriff mit der Alleinberechtigung der eigenen Partei in der Kirche zu identificiren. Er hat persönlich an der Spitze der Protestbewegung gestanden. Ja, er selber ist es, der später mit einer gewissen Emphase den Moment der Unterschrift des entscheidenden Protestes dahin beschreibt: „Im Augenblick der Unterzeichnung rief einer der Verfasser des Protestes, zu den Andern gewendet, aus: Wenn nun die Kirche Englands sich von diesem Urtheile

nicht lossagt, sind wir doch Alle bereit, denke ich, aus ihr zu scheiden? — Ich meinestheils, erwiderte einer aus uns, werde sie nicht verlassen, koste es, was es wolle.“ Rosenthal kann ergänzend hinzufügen: „Der Fragesteller war Manning, der Andere Pusey.“ Was für Einblicke diese Aeusserungen in die schon bei der Abfassung des Protestes gehegten Absichten gewähren, scheint der eifrige Lobredner Manning's selber nicht zu bemerken.

Auch hiervon abgesehen giebt jedoch der Rosenthal'sche Panegyrikus auf Manning eine Reihe merkwürdiger Daten über die von diesem bei dem Gorham-Process inscenirte Bewegung. Denn nicht nur erklärt der Verfasser der Konvertitenbilder ausdrücklich, dass „der (Gorham freisprechende) Rechtsspruch des Geheimen Rathes formell ganz gesetzlich“ gewesen sei, sondern er gebraucht auch über die Hintergedanken von Manning's Protest den nicht minder bezeichnenden Ausdruck: „Am Schlusse zeigte er einige Mittel an, den Folgen des Rechtsspruches zu entgehen.“ Von der Verwerfung des Protestes durch die Bischöfe hören wir weiterhin, dass die Unterzeichner dadurch in nicht geringe Verlegenheit kamen. Sie halfen sich zwar durch einen Appell gegen den bischöflichen Entscheid an den übrigen Klerus (d. h. nach ihrem eigenen — die *successio apostolica* der Bischöfe als Basis der Kirche behandelnden — Standpunkt durch offene Revolution). Aber Rosenthal selbst muss berichten, dieser Aufruf habe keinen sonderlichen Erfolg gehabt. Im Gegensatz zu der Aufnahme der neuen Agitation in ihrem Heimathlande finden wir dagegen auch jetzt wieder die gleiche richtige Divination bei dem Univers wie ein Decennium früher gelegentlich des 90. Traktates: „Wenn die Kirche fortfährt taub und der Episkopat stumm zu bleiben, dann werden die Unterzeichner auf ihrem Wege nicht stehen bleiben.“ Dass der gleiche Artikel speciell Manning als den Führer der neuen Erhebung mit den denkbar gewürztesten Lobeserhebungen überschüttete, versteht sich von selbst.

Um Manning's damalige Pläne in ihrem engen Zusammenhang mit der gesammten kirchlichen Lage richtig zu würdigen, darf man jedoch auch den andern Umstand niemals vergessen, dass das Jahr des Entscheids im Gorham-Processe zugleich das der Begründung der päpstlichen Hierarchie in England gewesen ist. Wir können diesen ebenso klug berechneten wie rücksichtslos durchgeführten Gewaltstreich (die päpstliche Dankbezeugung für die Katholikenemancipation, indem nun denselben Leuten, die sich für die letztere bemüht, klar gemacht wurde, dass das Papstthum seinerseits ihre kirchlichen Rechte nicht anerkenne) an diesem Orte nicht specieller berücksichtigen. Bei dem Rückblick auf Manning's frühere und spätere Stellung kommt es jedoch nicht wenig in Betracht,

dass er (nachdem er doch bereits gleichzeitig mit dem papalen Angriff auf die Rechtsgrundlage der englischen Kirche diese letztere innerlich zu revolutioniren gesucht) mit der offenen Konversion noch gewartet hat, bis sich die wilden Wasser der „Antipapalaggression" verlaufen hatten. Erst im Oktober 1851 hielt er den Moment für gekommen.

Von seiner späteren Thätigkeit nach dem Uebertritt muss zunächst erwähnt werden, dass er vorerst drei Jahre in Rom zubrachte und als Dr. Romanus (also als Jesuiten Affilirter) von dort zurückkehrte. Da seine Frau gestorben war, stand seinem Eintritt in die römische Hierarchie nichts im Wege. So ist er denn schon in Rom in den Orden der Oblaten vom hl. Karl Borromäus eingetreten und hat demselben Orden nach seiner Rückkehr in Bayswater, einer Vorstadt Londons, ein Kloster gegründet. Für den Erfolg dieser Gründung mit Bezug auf die Umgebung hat Rosenthal die bezeichnende Formel, Bayswater sei dadurch ein halb katholischer Stadttheil geworden. Nicht viel später hat Manning dann weiter die *Soeurs du S. Sion* (die berufene Schöpfung Ratisbonne's) und die noch berufeneren Genfer Schulbrüder (ein Hauptwerkzeug Mermillod's) nach England verpflanzt, wie er überhaupt schon während der letzten Lebensjahre Wiseman's diesen selbst beinahe in den Hintergrund drängte.

Um so bezeichnender sind die Vorfälle bei seiner Ernennung zu Wiseman's Nachfolger, d. h. bei einem neuen päpstlichen Gewaltakt, welcher dem der englischen Kirche durch die Oktroyirung der römischen Gegenhierarchie versetzten Faustschlage nichts nachgab. Sowohl das Kapitel wie die Provincialbischöfe hatten drei andere Kandidaten vorgeschlagen. Pius IX. hat seinen Manning einfach wieder oktroyirt. Dafür hat dann Letzterer die neue Würde mit der öffentlich ausgesprochenen Hoffnung angetreten, dass das englische Schisma ebenso wie das arianische und donatistische in sich selber völlig zerfallen und im Laufe einiger Jahrhunderte nur noch eine geschichtliche Kuriosität sein werde.

Mit der Stellung als Primas der römischen Gegenkirche in England hatte Manning jedoch nur die äussere Form gefunden, die erst den rechten Inhalt gewinnen musste. Was er für das römische Weltreich zumal in jenen ostensiblen, Aufsehen weckenden Demonstrationen gethan hat, die so ganz besonders unter das Urtheil des Evangeliums „Sie haben ihren Lohn dahin" fallen, würde den Stoff für eine ausführliche Monographie bilden. Eines seiner ersten Werke war (nach dem Jargon der „Konvertitenbilder") „die Errichtung einer der Grösse der katholischen Bevölkerung entsprechenden Kathedrale." Selbst jene wohlfeile Reklame mit der Oertlichkeit, welche die römische Propaganda in Deutschland so gerne die Häuser ankaufen lässt, die mit Luther's

Andenken zusammenhängen, ist auch in diesem Fall nicht versäumt worden. Die Kathedrale musste an demselben Orte errichtet werden, wo Lord Palmerston's langjährige Residenz lag. Einer der vielen reichen Konvertiten, ein Sir John Sutton, hatte die Mittel dazu gewährt.

Wichtiger als solche äusserliche Manifestationen, wie sehr dieselben auch mit dem Wesen der jede Art von Schaustellungen mit Vorliebe pflegenden Papstkirche zusammenhängen, erscheinen uns die von dem neuen Erzbischof, jedesmal wenn die Landeskirche eine neue Krisis durchzumachen hatte, gegen dieselbe geschleuderten Angriffe. Es dürfen ja überhaupt von demjenigen, welcher die Gründe des unaufhörlichen Fortgangs der Propaganda in England vollauf überschauen will, niemals diese weitern Krisen übersehen werden, die durch den gewaltsamen Verband der drei heterogenen Richtungen in der englischen Staatskirche mit einer Art von Naturnothwendigkeit von Zeit zu Zeit neu heraufbeschworen wurden. Jedes spätere Hervortreten der breitkirchlichen Kritik oder der niederkirchlichen Dissenterfreundschaft musste die hochkirchliche Fraktion in erneute Opposition treiben. War das Erstere bei der durch die *Essays and Reviews* hervorgerufenen Agitation, bei der Polemik gegen den Bischof Colenso, bei der steigenden Animosität gegen die moderne Naturforschung der Fall, so fehlte auch das Letztere eben so wenig, wenn solche Tendenzen wie die der *Moody* und *Shankey*, wie die von Pearsall Smith oder gar die ekelhaften Komödien der Heilsarmee von den *Evangelicals* patronisirt wurden. Mit einer Gewandtheit, in der ihm nur die Dupanloup und Ketteler gleichkamen, hat nun Manning alle solchen Momente zu benutzen verstanden, um es der anglokatholischen Richtung zum Bewusstsein zu bringen, dass sie nur im Anschluss an Rom die Zukunft ihres kirchlichen Ideals zu sichern im Stande sei. Wir erwähnen hier nur noch beispielsweise seinen Brief an Pusey nach der Freisprechung der angeklagten Verfasser der *Essays and Reviews*. Schon der Titel „*The Crown in Council*“ war vortrefflich auf die puseyistische Antipathie gegen die Suprematie der Krone berechnet. Dem ersten (von Pusey nicht beantworteten) Briefe liess er bald nachher den zweiten folgen über „die Wirkungen des heiligen Geistes in der englischen Kirche“. Dass diese Wirkungen des heiligen Geistes von ihm vor allem in den Konversionen gesucht wurden, bedarf keiner Erklärung. Ob allerdings Pusey auf die erneute Herausforderung überhaupt geantwortet haben würde, wenn nicht gleichzeitig Newman's „Geschichte meiner religiösen Meinungen“ eine Erwiderung verdient hätte, muss dahingestellt bleiben. Jedenfalls aber darf von Pusey's „Eirenicon“, worin er dem Newman'schen wie dem Manning'schen Wege nach Rom die Gründe seines Ver-

bleibens in der englischen Kirche gegenüberstellt, bezeugt werden, dass es die theologische Konversionsströmung mindestens sehr eingedämmt hat. Für ein Buch von dem Schlage der Rosenthal'schen Konvertitenbilder ist es daher doppelt bezeichnend, dass Manning's Anklagen gegen die englische Kirche *in extenso* mitgetheilt werden, von Pusey's Antworten darauf völlig geschwiegen wird. Es ist die gleiche Methode wie in der Biographie Cassander's von dem holländischen Jesuitenpater Allard, wo als Zeugniss für den von Cassander gegen Ende seines Lebens eingenommenen Standpunkt der Brief von Hessels an ihn mitgetheilt wird, die Erwiederung Cassander's aber, welche dessen Argumente zurückweist, dem gläubigen Leser „aus Mangel an Raum" vorenthalten bleibt. Wer übrigens die Produkte der deutschen Broschürenvereine, welche die von Windthorst patronisirte Umkehr der Geschichtschreibung durchführen, irgend von nahebei kennt, kann sich kaum noch darüber verwundern, dass diese Methode nun auch in einem Werke durchgeführt wurde, dass sich selbst als eine Fortsetzung der Räss'schen Konvertitengallerie bezeichnet.

Können wir auf die weitern Angriffe Manning's auf seine Mutterkirche hier nicht mehr eintreten, so sei doch wenigstens bemerkt, dass sie alle von dem gleichen Talent, aber auch von demselben Eifergeist zeugen wie die Anfänge seiner propagandistischen Thätigkeit. Kaum giebt es überhaupt in der neuern Geschichte Englands, nicht nur in der kirchlichen, sondern auch in der politischen, ein irgendwie bedeutsames Ereigniss, mit dem der römische Primas nicht in dieser oder jener Form seinen Namen zu verbinden gewusst hätte. Dass er „eine Stellung in der englischen Gesellschaft errungen hat, wie sie seit Reginald Pole kein katholischer (will sagen römischer) Bischof besessen hat," ist nicht bloss Rosenthal's Urtheil. Doch sind die von letzterem speciell hervorgehobenen persönlichen Eigenschaften, durch die Manning jenes Resultat erzielte, wohl kaum naiver zu formuliren, als Rosenthal es in den Worten „durch seine vielen Verbindungen und seine feinen Manieren" gethan hat. Die Etikette der Salongesellschaft hat dem römischen Sendling in der That als die beste Operationsbasis für seine fortgesetzten Eroberungspläne in der vornehmen Gesellschaft gedient. Die Höflichkeit des gebildeten Engländers hat ihm den Weg für diese Pläne Schritt für Schritt geebnet. Heute findet sich kaum noch ein Aufruf zu irgend einem philanthropischen Werke, der nicht von dem Stellvertreter des Papstes in England mit unterzeichnet wäre. Derselbe Mann aber, dem die Vertreter der religiösen Kreise in England so freundlich entgegenkamen, hat stets rücksichtsloser den Papalismus an die Stelle des Katholicismus gesetzt. Im vollen Gegensatz zu den Döllinger und Newman hat er sogar schon

1865 die weltliche Herrschaft des Papstes mit Argumenten, die nirgends sophistischer klingen als in Grossbritannien, zu vertheidigen gewagt. Dass das neue Dogma Pius' IX. kaum einen leidenschaftlicheren Vertheidiger gefunden hat, ist schon oben bemerkt. Wie gerne Manning seinen Namen auch bei ausserkirchlichen Bestrebungen anbringt, so hat er doch schon, als es sich (1865) um die Begründung eines Gebetsvereines für die Wiedervereinigung der Kirchen handelte, seinen Gläubigen alsbald die Theilnahme daran verboten. Rosenthal giebt als Motiv dazu an, dass es „für einen Katholiken immer bedenklich, ja selbst gefährlich sei, sich in dergleichen Verbindungen einzulassen, da er bei dem besten Glauben dennoch leicht zu den wichtigsten Zugeständnissen verleitet werden könne.“ Was aber erst der Staat als solcher von Manning's Tendenz zu erwarten hat, das bekundet eine seiner jüngsten Schriften über „die katholische Kirche und die moderne Gesellschaft“. In den Schlussfolgerungen des vierten Abschnittes steht hier der Satz an der Spitze: „Die katholische Kirche kann nur in beschränktem Maasse politische Beziehungen mit den europäischen Staaten unterhalten, welche von der Glaubenseinheit sich losgesagt haben. In denselben ist entweder der Regalismus eingeführt, wie in England, Dänemark und Schweden, oder der Cäsarismus, wie in Preussen. Insofern solche Staaten von der Rechtswissenschaft der katholischen Christenheit abgegangen sind, haben sie ein freundliches Zusammenwirken unmöglich gemacht.“

Was die „Rechtswissenschaft der katholischen Christenheit“, mit andern Worten das auf Pseudo-Isidor aufgebaute Papalsystem unzweideutig verlangt, bedarf seit dem Vatikanum keiner Erörterung mehr. Die Abweichung jener Staaten von dieser „Rechtswissenschaft“ besteht darin, dass sie neben dem „Recht“ der Propaganda auch von Rechten der Andersgläubigen wissen. So lange sie diesen Grundirrthum nicht aufgeben und dem Papstthum die weltliche Macht zur Verfügung stellen für die Ausrottung der Ketzer, haben sie „ein freundliches Zusammenwirken mit der katholischen Kirche unmöglich gemacht.“

Aber es ist hohe Zeit, dass wir von Manning persönlich uns wieder zu denen wenden, die seinem Uebertritt folgten. Denn bei allem Unterschiede zwischen den Persönlichkeiten Newman's und Manning's hat die Konversion beider doch naturgemäss die gleiche Folge gehabt, dass sie das Signal war für eine Reihe ihrer Gesinnungsgenossen. Aus dem einen Jahre 1851, in welchem Manning's eigener Uebertritt stattfand, werden ausser den früher schon Genannten noch 22 höhere Geistliche aufgezählt, die den gleichen Schritt thaten. Auch in den folgenden Jahren stand diese Bewegung nicht still, wenn sie auch allmählich ein langsameres Tempo annahm. Irgendwie hervorragende Eigen-

schaften oder Leistungen aber (abgesehen von ihren Titeln, ihrer Verwandtschaft und ihrem Vermögen) finden wir bei keinem der spätern theologischen Konvertiten verzeichnet. Nur ein einziger Name, und noch dazu der eines Mannes, den wir schon in den Anfängen der traktarianischen Bewegung an die Spitze zu stellen hatten, verlangt neben demjenigen Manning's noch eine specielle Hervorhebung. Es ist der William Palmer's, desselben, der schon 1839 in seiner Abhandlung über die Kirche Christi von dem anglokatholischen Standpunkte aus die romanisirenden Konsequenzen gezogen und 1842 in seinem *Letter to a Protestant Catholic* jenes Anathema gegen den gesammten Protestantismus geschleudert hat, welches der scharfsinnige Beobachter in den historisch-politischen Blättern so besonders notirte. Trotzdem ist Palmer weder Newman noch Manning sofort gefolgt. Im Gegentheil sehen wir ihn noch 1853 Verhandlungen mit der russischen Synode anknüpfen, um eine Allianz mit der englischen Kirche zu schliessen — Verhandlungen, die, wie alle ähnlichen, an dem *filioque* gescheitert sind. Nach seiner Rückkehr nach England hat Palmer wegen dieser ohne Autorisation des Episkopats unternommenen (und darum so gut wie Manning's Appell an den Klerus vom Standpunkte der Episkopalkirche aus revolutionären) Schritte sich eine bischöfliche Censur zugezogen. Nichtsdestoweniger aber hat er noch einen ähnlichen Versuch bei den schottischen Bischöfen gemacht: in der Erwartung, dass der torystische Ursprung ihrer aus der Zeit der Restauration hervorgegangenen Kirche ein grösseres Entgegenkommen gegen seine Forderungen ermöglichen werde, als er es in England gefunden. Erst als auch dieser Schritt sich als vergeblich erwies, reiste er 1855 nach Rom. Und erst die Exercitien des h. Ignatius haben (gerade wie bei dem deutschen Konvertiten Volck, als Schriftsteller Ludwig Clarus) seine Bedenken gegen die offene Konversion überwunden. Er ist dann in Rom wohnen geblieben und hat sich bei den modernen Fabeleien über das, was sich in den Katakomben zwar nicht fand, aber im Interesse des Papstthums hätte finden sollen, durch eine eigene Schrift mit betheiligt.

Mit Manning und Palmer waren nun aber überhaupt die letzten Führer der alten traktarianischen Bewegung, welche der englischen Kirche untreu wurden, übergetreten. Denn nicht nur schloss der engere Kreis Pusey's sich ihnen nicht an, sondern auch Keble, der im Anfang der Bewegung eine solche Hauptrolle gespielt, trat nachmals zurück. Dafür ist dann in der spätern Entwickelung der englischen Kirche an die Stelle des Puseyismus der sogenannte Ritualismus getreten, welcher auf dem Gebiete des Kultus die Kirche zu romanisiren gesucht hat. Die einzelnen Gebräuche, welche von diesen Ritualisten allmählich

im Gottesdienste eingeschmuggelt wurden, Gewänderpracht und Kerzenglanz, Elevation der Hostie und Weihrauchstreuen und so vieles dem Aehnliche, scheinen meist von so kleinlicher und kindischer Natur, dass man kaum begreift, wie ernsthafte Männer sich mit derartigen Dingen abgeben konnten. Aber auch ganz davon abgesehen, wie ein Hopkins selbst hier echt kirchliche Ideale nachweist, barg die neue Tendenz bei ihrem ersten Auftreten eine noch viel grössere Gefahr in sich wie die der alten Traktarianer. Die dogmatischen Finessen des Puseyismus konnten die fromme Gemeinde im Grunde wenig interessiren. Der Ritualismus aber sollte gerade die Gemeinde unvermerkt an die römischen Gebräuche gewöhnen. So begreift sich denn das grosse Aufsehen der neuen Bewegung und die zahlreichen Streitigkeiten, zu welchen die jugendlichen Eiferer, die in ihr wieder die lärmendste Rolle spielten, Anlass gegeben. Setzt sich doch die brittische Kirchengeschichte der beiden letzten Dezennien zum guten Theil aus den immer neuen Anläufen des Ritualismus und den dagegen erhobenen Processen (Bennet, Cheyne, Mackonochie u. v. a.) zusammen. Dass von den angeklagten und verurtheilten Ritualisten schliesslich wieder einige nach Rom wanderten, lag ebenfalls in der Natur der Sache.

Wir haben aber keine irgend hervorragende Persönlichkeiten unter den übergetretenen Ritualisten zu entdecken vermocht. Und da wir ohnedem der noch in dieser oder jener Hinsicht in Betracht kommenden letzten literarischen Ausläufer der letzten Konversionsära schon oben gedachten, glauben wir uns eines weiteren Verzeichnisses blosser Namen enthalten zu sollen. Für die Zeit bis 1868 hat Rosenthal die Bekehrten jedes Jahres zusammengestellt. Und wer auch nur die Zeitungsberichte aus Grossbrittannien verfolgt, weiss ja ohnedem, dass nicht bloss Jahr um Jahr weitere Namen von Neubekehrten mitgetheilt werden, sondern dass auch die mit der Gesammtzahl der Konvertiten getriebene Reklame eher zu- als abnimmt. Trotz alledem aber stehen diese Reklamen mit der Wirklichkeit in einem Kontraste, wie er schärfer kaum gedacht werden kann. Wie ganz anders ist doch das Bild, welches Newman in jener „Geschichte meiner religiösen Meinungen" entwirft, die Rosenthal als den Höhepunkt seines Ruhmes und öffentlichen Einflusses und als den bedeutendsten literarischen Triumph bezeichnet, den der Katholicismus in England gefeiert habe; die aber andrerseits dem hervorragendsten aller Konvertiten den unversöhnlichen Hass Pius' IX. zuzog, und von deren Erscheinen (im Verband mit Pusey's *Eirenicon*) sich geradezu die beginnende Ebbe in der Konversionsströmung datirt. Oder warum redet Newman hier wohl so nachdrücklich von dem „kleinen Häuflein"? Warum giebt er sogar die denkwürdige

Erklärung: „So lange wir Katholiken in England so schwach sind, vertritt die Kirche von England unsre Stelle?“ So wenig wir unsrerseits geneigt sind, den fortdauernden Einfluss der Propaganda zu unterschätzen, so offen müssen wir gestehen, dass wir trotz alles Suchens schon von Palmer's Uebertritt an, und nun erst gar nach der Newman-Pusey'schen Kontroverse, keine konvertirten Theologen mehr haben auffinden können, mit deren Standpunkt sich auseinanderzusetzen sich irgendwie lohnte. Seit dem Vatikankoncil aber ist es gerade die anglokatholische Richtung in der englischen Kirche, die sich des diametralen Gegensatzes zwischen Katholicismus und Papalismus in einer Weise bewusst geworden ist, welche mit der Zeit eher eine stets stärkere Rückströmung erwarten lässt.

Auf die Symptome, auf welche sich dieses Prognostikon gründet, werden wir weiter unten zurückkommen. Vorher will jedoch noch jene Seite der Konversionsströmung, welche ihr in den Augen der „Welt“ die grösste Wichtigkeit gegeben hat, genauer ins Auge gefasst werden. Aber wir können dies nicht, ohne die Reserve vorherzuschicken, dass wir hier eben deshalb, weil wir mit gleichem Maass messen, zu einem ganz entgegengesetzten Urtheil gekommen sind als bei der Beurtheilung jener aus religiös-kirchlichen Idealen (mögen sie auch noch so missverstanden sein) hervorgegangenen Bewegungen, die wir im Obigen zu zeichnen versuchten. Denn während die Gelehrsamkeit und die strenge Logik der konvertirten Theologen auch in der jüngsten Phase der Konversionsströmung nicht bestritten werden dürfen, steht es dagegen ganz anders um jene Träger vornehmer Namen, welche in den Bekehrungslisten die beliebte Staffage bilden, und welche auch selbst Alles gethan haben, um von sich reden zu machen. Wer unter denen, welche das Dezennium seit 1870 theilnehmend durchlebt, erinnert sich nicht, wie sowohl bei den kindischesten Demonstrationen gegen die Bismarck'sche Politik als bei den gehässigsten Artikeln der „Genfer Korrespondenz“ u. s. w. stets wieder dieselben Namen, Earl Denbigh, Earl Gainsborough, Sir Bowyer u. v. A. in Parade aufmarschirt sind? Stets gerirten die Herren sich als die geborenen Vertreter der englischen Katholiken. Man findet aber ihre Namen nicht nur fast ausnahmslos in den Bekehrungslisten, sondern die ihnen gewidmeten pomphaften Bekehrungsgeschichten beweisen auch in mehr als drastischer Weise, dass man bei der grossen Mehrzahl dieselben unzurechnungsfähigen Werkzeuge geschickter Bekehrer vor sich hat, wie bei jenen zahlreichen kleinen Fürsten, Grafen und Herren, auf welche die altjesuitische Propaganda in der Aera des *Cujus regio ejus religio* es speciell abgestellt hatte. Fast mehr noch erinnern die Damen der gleichen Kategorie, wie viele

Herzoginnen, Marquisinnen, Gräfinnen und Baroninnen sie auch umfasst, an ihre Vorgängerinnen im 17. Jahrhunderte. Die Enthüllungen des edeln Grafen Nelson über die unwürdigen Mittel, durch die sein unmündiger Sohn hinter seinem Rücken „bekehrt“ wurde, wiederholen sich fast in jedem der Fälle der jungen Bekehrten. Ja, nur zu oft gewinnt man bei der Lektüre ihrer „Bekehrungen“ den schwer zu verwindenden Eindruck, dass man es mit förmlichen Idioten zu thun hat. Jedenfalls scheint der Grundsatz, dass in geistigen Fragen die Parteien nicht gezählt, sondern gewogen sein wollen, von den Verfassern der Bekehrungslisten nur in dem Sinne verstanden zu sein, dass nicht die Personen, sondern ihre Geldsäcke gewogen werden. Für die papale Aktion, für die es stets in erster Reihe auf den *nervus rerum* ankommt, ist diese Methode allerdings nicht unrichtig. Die gewaltigen Geldsummen, über welche sie gerade in der Gegenwart von Land zu Land vermöge der Mitgift der Konvertiten verfügt, können es mit den Schätzen der grössten Börsenmatadore aufnehmen. Aber die grosse Mehrzahl der unter die Rubrik jener vornehmen Bekehrungen gehörigen Fälle bietet eben deshalb auch weder ein religiöses noch ein wissenschaftliches, sondern nur ein Börsen-Interesse.

Hören wir gleich in dem ersten dieser Fälle, dem des Lord Feilding, nachmaligen Grafen Denbigh, welche Rolle die frommen Bekehrer den jungen Herrn seinem Vater gegenüber spielen liessen. Wir folgen dabei wieder dem Wortlaut des Rosenthal'schen Panegyrikus. Nachdem derselbe vorher das Gespräch mit dem Bischof Gillis mitgetheilt hat, der für den jungen Lord „der Bote des Himmels“ war, und nachdem im gleichen Athem beigefügt ist: „Die anglikanische Kirche sollte abermals einen ihrer Söhne verlieren, einen jungen, frommen, unterrichteten, einflussreichen und allgemein geachteten Mann, der berufen war, eines Tages unter den Pairs des Reiches seinen Platz einnehmen zu dürfen;“ nachdem also das Motiv, welches die von Gillis gegebenen Rathschläge für das Verfahren des Sohnes gegen den Vater bestimmte, in wahrhaft cynischer Weise enthüllt ist, wird die mit dem Letztern gespielte schmachvolle Komödie folgendermaassen beschrieben: „Lord Feilding setzte seinen Vater von seinem Entschlusse, ein Glied der katholischen Kirche werden zu wollen, in Kenntniss. Am 24. August (1850) erhielt der Letztere das betreffende Schreiben und reiste sofort in Begleitung seines Hauskaplans und seiner Tochter nach Edinburgh ab, um womöglich seinen Sohn von dem verhängnissvollen Schritt abzuhalten. In der Nacht vom 27. auf den 28. August kam er in der Hauptstadt Schottlands an. Ehe er jedoch seinen Sohn sprechen konnte, hatte derselbe bereits mit seiner Gemahlin am Morgen des 28. August in der Kapelle des

Klosters der Ursulinerinnen zu St. Margareth das katholische Glaubensbekenntniss abgelegt."

Neben dem Namen Denbigh's pflegt bei den Demonstrationen der neurömischen Aristokratie derjenige von Sir George Bowyer mit in der vordersten Reihe zu stehen. Beide sind in demselben Jahre, in welchem Pius IX. seine Hierarchie schuf, übergetreten. Wenn Denbigh's nachmaliges Auftreten an das des Fürsten Isenburg-Birstein erinnert, so darf man bei dem Juristen Bowyer an Karl Ludwig v. Haller und seine Genossen denken. Bowyer's Hauptbedeutung für die Propaganda bestand übrigens in der Verpflanzung des Johanniterordens nach England. Denn seither hat auch dieser Titel neben dem Orden vom h. Grabe, dem päpstlichen Orden vom gold. Sporn und dem römischen Grafentitel in den Listen der adligen Konvertiten eine ähnliche Rolle gespielt, wie die Würden der päpstlichen Hausprälaten, Protonotare, Kardinäle u. dgl. bei den übergetretenen Klerikern.

Als dritter im Bunde — zumal seit den gegen die Bismarck'sche Politik gerichteten Kundgebungen von dem Genf Mermillod's aus — pflegt Earl Gainsborough aufzutreten. Auch er ist (wie Denbigh als Lord Feilding) als junger Lord Camden gewonnen.

Die Zahl derjenigen Herren und Damen, welche diesen Vorgängern gefolgt sind, ist nun in der That Legion. Wir nennen aber wenigstens diejenigen, welche in den Konvertitenlisten um des einen oder andern Grundes willen besonders ausgezeichnet werden. Dazu gehört z. B. Sir John Simeon, das Parlamentsmitglied für die Insel Wight; sodann Sir James Hope Scott, durch seine erste Frau (eine Enkelin Walter Scott's) Besitzer von Abbotsford, nach deren Tode und seinem eigenen Uebertritt aber gar durch die Hand einer Tochter des Herzogs von Norfolk belohnt; Robert Biddulph Philipps, der auf seinen Besitzungen mit dem Aufwand grosser Summen eine verfallene Kirche prächtig restaurirt und seine Bibliothek einem Kloster geschenkt hat. Nach dem Tode des Letztgenannten ist durch seine (Nonne gewordene) Tochter das ganze Vermögen der Kirche zugefallen. Wir stossen ferner auf eine Reihe von Mitgliedern der Familie de Vere, von denen u. A. Einer durch Lady Fullerton (die Nachfolgerin der Miss Agnew und Lady Fullerton in der Fabrikation rechtgläubiger Romane) in ihrer Lady Bird verherrlicht, ein Anderer als Dichter auf den römischen Parnass gesetzt wurde. Aus dem einen Jahr 1851, in welchem Manning's Uebertritt das Signal für seine vornehmen Beichtkinder gab, sind noch sechzehn andere angesehene Familien verzeichnet.

Dass, nachdem die Reise nach Rom einmal Mode geworden, die Zahl der Theilnehmer immer grösser wurde, bedarf ebenso-

wenig einer Erklärung, als dass die im Anfang hier oder da noch vorhandenen religiösen Gesichtspunkte je länger je mehr zurücktraten. Wie bei der grossen Mehrzahl der Konvertiten aus der deutschen Geburtsaristokratie, so begegnen uns auch bei ihren englischen Genossen oft genug die ausgesprochensten politisch-reaktionären Tendenzen. So wird von der Vorgeschichte eines Baron Pearsall erzählt: „Als er im Jahre 1836 die alten Standesvorrechte der englischen Baronets durch die Regierung bedroht sah, eilte er in ihre Reihen nach London und schrieb ein juristisches Werk zur Wahrung ihrer historischen Rechte." Derselbe edle Herr ist dann im Jahre 1855 in St. Gallen übergetreten und am folgenden Tage gestorben. Wie viel es mit der von seinem Biographen behaupteten Zurechnungsfähigkeit bei diesem Akte auf sich hat, werden wir auf Grund der nur zu zahlreichen Analogien im Dunkel lassen müssen.

Das grösste Aufsehen unter den vornehmen Konversionen haben die der Marquis von Bute und von Ripon gemacht. Der Zweitgenannte war vor seinem Uebertritt Grossmeister der englischen Logen gewesen, hatte auch bereits einem Ministerium als Mitglied angehört. Einige Jahre nach dem Erscheinen von Gladstone's „Vatikanismus" ist er Vicekönig von Indien geworden. Die römischen Blätter rühmen von Zeit zu Zeit seine dortigen „Verdienste". In dem Bute'schen Falle gar hat wohl kein klerikales Blatt in Europa versäumt, vor der Höhe seiner Jahreseinkünfte sich anbetend zu verneigen. Dieselben kamen auch schon bald nachher bei der Begründung eines zweiten Aussätzigen-Asyls in Jerusalem zu statten, welches das von Bischof Gobat gestiftete lahm legen sollte. Wie bei den zahlreichen andern Liebesanstalten der evangelischen Kirche im h. Lande war es auch hier gegangen. So lange die Ketzer nicht Hand ans Werk gelegt hatten, den Nothständen zu steuern, hatte die alleinseligmachende Kirche für derartige Dinge kein Organ. Sobald jedoch eine evangelische Anstalt erstanden, wurde alsbald eine Konkurrenzeinrichtung inscenirt. Die durch Lord Bute ermöglichte Jagd auf die Aussätzigen bot aber in der That wohl das widerwärtigste Schauspiel von allen. Welches Maass gesellschaftlichen Taktes der bekehrte Lebemann nebenbei hatte, dafür bieten die als Manuskript gedruckten Tagebücher von Heinrich Brockhaus über seine isländische Reise ein nicht weniger bezeichnendes Faktum. Wir lassen den angesehenen Buchhändler mit seinen eigenen Worten berichten, indem wir nur vorherschicken, dass der in seiner Erzählung erwähnte musikalisch hoch gebildete Svendsen einer der angesehensten und verdientesten Männer der Insel war: „Es sind noch einige Schiffe angekommen, unter denen sich auch die Jacht des Marquis of Bute befindet, die dieser, wie man sagt,

nebst vielem Gelde von einem andern englischen Lord in einer Wette gewonnen hat. . . . Der junge Lord hatte an einem Tage einige der Honoratioren von Reykjavik zu Tische, und am Freitag Morgen war eine grössere Gesellschaft geladen. An dem kalten unfreundlichen Morgen mag es nicht gerade sehr angenehm gewesen sein auf dem Verdeck, und glänzend war die Unterhaltung wohl auch nicht, da der junge Lord mit seinen jungen Gefährten nicht gar zu viel Geschick zu haben scheint. Es war wol auf ein *Déjeuné dansant* abgesehen, aber es giebt ja keine Musik in Reykjavik, und selbst die Drehorgel des dänischen Schiffes muss nicht zu haben gewesen sein. Da kam denn in einer plumpen ungeschickten Weise eine Aufforderung an Svendsen, den man als einen gewöhnlichen Fiedler betrachtete, zum Tanz aufzuspielen. Als er es abgelehnt, ist eine zweite Mission an ihn gekommen mit der Andeutung, dass es auf einige Sovereigns nicht ankommen werde."

Auch unter diesen Spätlingen der aristokratischen Ernte findet sich im Uebrigen das weibliche Geschlecht abermals stärker vertreten als das männliche. Neben den Herzoginnen von Hamilton, Leeds und Buccleugh (denen sogar eine Herzogin von Argyll — unseres Wissens aber irrthümlicher Weise — beigefügt wird) pflegt unter den vornehmen Konvertitinnen der letzten Decennien Lady Herbert of Lee in den Vordergrund gestellt zu werden, die, seit sie ihren Schritt in einem öffentlichen Briefe an ihren Bruder vertheidigte, ebenfalls unter die Schriftstellerinnen gegangen ist. Zumal ihre „Reiseeindrücke aus Spanien" (1866) werden in der klerikalen Welt ähnlich gerühmt wie Alban Stolz' „Spanisches für die gebildete Welt". Es ist in der That nicht ohne Interesse, diese „Eindrücke" mit der Wirklichkeit zu vergleichen, wie sie sich schon zwei Jahre später bei der Vertreibung der Königin Isabella entpuppte. Ausser ihr sei noch der Miss Procter gedacht, die in den Konvertitenlisten wieder „eine der trefflichsten und beliebtesten Dichterinnen der Gegenwart" heisst. Ueber Lady Peath, Vicomtesse Newry, Miss Colville, Miss Dacre, Lady Howard, Lady Thynne u. s. w. kann, wer Lust hat, die genannten Listen vergleichen. Zumal wo es sich um junge reiche Erben und Erbinnen handelt, pflegt die Propaganda auch in England jene mehrjährigen Umwerbungen durch die Beeinflussung der Umgebung nicht zu verschmähen, wie man sie an der Bekehrungsgeschichte der Grafen Stolberg und Schönburg und des Fürsten Isenburg-Birstein auch in Deutschland studiren kann. Erinnern die neuern römischen Operationen an den deutschen Höfen der Gegenwart an die gleichartige Politik in den letzten Decennien vor dem 30jährigen Kriege, so wird man durch die Erfolge der Propaganda im heutigen England immer wieder an die Zeit der

Stuarts gemahnt. Längst ist es wieder soweit gekommen, dass, wer mit Sicherheit seinen Weg machen will, keinen bessern Rückhalt findet als im Anschluss an die römische Phalanx. Dass dieser Weg nach Rom auch in Zukunft immer neue Wanderer finden wird, unterliegt keinem Zweifel.

An äusserem Glanze lässt sich somit in der That keine der übrigen neuen Eroberungen des Papstthums mit der englischen Konversionsära vergleichen. Resumiren wir deshalb noch einmal kurz die statistischen Daten: Schon im Jahre 1852 waren in Oxford 92, in Cambridge 43 Universitätsmitglieder, darunter dort 63, hier 19 Geistliche übergetreten. Ein Decennium später bezeichnete man 867 bekanntere Proselyten, worunter 243 frühere anglikanische Geistliche. Im Jahre 1879 brachte die Whitehall Review eine 41 Seiten starke Liste, darunter 350 Geistliche. Um die Reklame mit den Titeln und Würden der Bekehrten, der wir im Einzelnen so vielfach begegneten, auch an einem solchen rein statistischen Verzeichniss zu illustriren, übernehmen wir aus der zuletztgenannten Liste noch die weitere Angabe, dass sie der Reihe nach 1 Feldmarschall, 7 Generäle, 4 Admiräle, 23 Obersten und Majore aufzählt, von den Hauptleuten und Lieutenants zu schweigen. Der hohe Adel ist durch 6 Herzoginnen, 2 Marquis, viele Grafen und Barone vertreten. In weiterer Stufenfolge folgen die Parlamentsmitglieder, Rechtsgelehrten, Anwälte, Advokaten und Aerzte, Künstler und Architekten, auch die Frauen und Töchter von irgendwie betitelten Männern, so die speciell aufgezählten 21 Frauen und Töchter von Generälen und Advokaten. Aber nach dem, was wir bereits von den Einzelfällen kennen gelernt, bedarf es kaum noch einer solchen Liste, um den Nachweis zu führen, wie sehr die neueste Form des Spleen in der vornehmen Welt in die Mode gekommen war. Auch sind die meisten Verzeichnisse insofern immer noch lückenhaft, als (nach dem Geständnisse Wiseman's auf dem klerikalen Kongresse in Mecheln) diejenigen Personen, denen durch die Veröffentlichung ihrer Konversion irgendwelche Unbequemlichkeiten zustossen könnten, nicht mehr mit aufgeführt wurden. Wir notiren aber aus Wiseman's Mechelner Rede auch die andere fast noch belangreichere Thatsache, dass die ganze Bewegung unter den mittleren und industriellen Kreisen am schwersten Eingang und den sterilsten Boden gefunden. Charakterisirt sich doch der spätere Verlauf, nachdem die ursprüngliche theologische Kontroverse zurückgetreten war, geradezu als eine der bekannten „noblen Passionen"!

Neben dem kolossalen Umfang der Bewegung fallen nun aber demjenigen, der die Konversionsliteratur specieller studirt, eine Reihe anderer Gesichtspunkte auf. Dazu gehören zunächst die inneren Gegensätze sowol unter den Konvertirten selber wie die dieser

zu den gebornen Katholiken. Schon die verschiedene Behandlung, welche einem Manne wie Newman von Pius IX. und Leo XIII. zu Theil wurde, gewährt einen lehrreichen Einblick in die miteinander kämpfenden Richtungen in der auf ihre Einheit trumpfenden römischen Kirche. Das Hauptargument der Konvertiten war die nur in Rom zu findende kirchliche Einheit gewesen. Nun fanden sie schärfere Gegensätze als vordem. Es hat nicht einmal des Erscheinens von Newman's Selbstbiographie und des Infallibilitäts-Dogmas bedurft, um unter den Konvertiten selbst — allerdings dem Eifergeiste entsprechend, von welchem die grosse Mehrzahl derselben getragen war — die grössten Differenzen hervorzurufen. Es ist Oakeley, der schon von der traktarianischen Bewegung in der Zeit vor der eigentlichen Konversionsära die drastische Beschreibung giebt: „In manchen wichtigen Fragen fanden wir uns nach entgegengesetzten Seiten zersprengt. Wenn die verschiedenen Personen, welche gewöhnlich als Träger der Oxforder Meinungen fast wie eine Person behandelt wurden, einander in Gesellschaft begegneten, so waren sie der Gleichstimmung so wenig sicher, dass die Furcht, in Streit zu gerathen, nichts weniger als günstig auf ihren Verkehr einwirkte, und manche ihrer aufrichtigsten Freunde bewog, sich Gesellschaften anzuschliessen, die zwar der Begeisterung engere Grenzen zogen, dafür aber auch die Gefahr des Zwiespalts weiter ntfernt hielten.“

Um vieles bezeichnender aber noch ist Newman's eigene Schilderung der „alten Schule“, der er selbst angehörte, und der „neuen Schule“, die „von der Seite her schräge in die ursprüngliche Bewegung eintrat, deren Gedankenlinie kreuzte, sie umlegte und als Parallele rückwärts weiter zog“. Bitter klagt er, wie ihn die alten Freunde verlassen: „Ihr werfet mich, ich mag wollen oder nicht, Andern in die Arme“, und wie er doch „weder den Personen noch auch den Denkrichtungen, welche sich in der neuen Schule zusammengefunden hatten, jemals so sehr habe zugethan sein können als dem alten Kreise“. Zwar „fühlte ich mich zu ihrem Hauptziele mächtig hingezogen und dieselbe Richtung mit ihnen einzuschlagen bewogen“. Aber wie sehr dies mit getheiltem Herzen geschah, beweist das offene Geständniss: „So kam es, dass ich, als die neue Schule herangewachsen war und mit der alten in Streit gerieth, nicht das Herz und noch weniger die Macht hatte sie zurückzuweisen, ich schlug mich auf ihre Seite. Während ich des Friedens und der Ruhe bedurfte, sah ich mich genöthigt laut zu sprechen, und so zog ich mir von einigen den Vorwurf der Schwäche zu, von der grossen Menge aber den der Geheimthuerei, des falschen Spielens, des Tragens auf beiden Schultern“.

Selbst die Sammler der Konvertitenlisten, welchen so sehr daran liegt, dieselben als eine enggeschlossene Armee aufmarschiren zu lassen, können die offenkundigen Gegensätze so wenig leugnen, dass z. B. Rosenthal von Ward ausdrücklich bemerkt: „Er vertritt in der englischen Kirche am reinsten, aber mit der ihm eigenen Originalität die Ansichten der römischen Schule und der späteren Scholastik, während er gegen jene Schule der älteren Theologen, zu der Newman sich so hingezogen fühlte, eine gewisse Abneigung hegt". Noch bezeichnender ist die dem in solchen Dingen so vorsichtigen Alzog entschlüpfte Bemerkung: „Kardinal Wiseman sah es gern, dass der in allzu extremer Richtung von dem Konvertiten Ward redigirten Dublin Review von Lord Acton das *Home and foreign review* entgegengestellt wurde". Wer sich vergegenwärtigt, dass dies derselbe Lord Acton ist, der zur Zeit des Vatikankoncils die rechte Hand Döllinger's war, für den bedarf es kaum noch weiterer Belege für die unausgleichbaren Gegensätze in der englischen Romkirche. Wiseman, als geborner Katholik, vermochte die streitenden Parteien stets noch zusammenzuhalten. Aber nachdem Pius IX., der Opposition des Kapitels und der Bischöfe zum Trotz, den eiferndsten und am meisten hierarchisch gerichteten aller Konvertiten zum Primas gemacht, hatte es auch mit dem inneren Frieden ein Ende. Manning gehörte zu den Eingeweihtesten der Eingeweihten bei der Inscenirung des vatikanischen Koncils. Auf demselben Koncil aber erklärte der Bischof Clifford, unter dem Hinweis auf die eidliche Erklärung der irischen Bischöfe behufs der Emancipation: „Niemand wird die Protestanten überzeugen, dass die Katholiken nicht gegen die Ehre und gute Treue gehandelt haben, da sie, als es sich um die Erwerbung von Rechten handelte, öffentlich bekannten, die Doktrin von der Unfehlbarkeit des Papstthums gehöre nicht zum katholischen Glauben, sofort aber, als sie die Erfüllung ihres Wunsches erreicht hatten, von diesem öffentlichen Bekenntnisse zurücktraten und das Gegentheil behaupteten."

In Lord Acton und Bischof Clifford haben wir allerdings keine Konvertiten, sondern Vertreter alter katholischen Familientraditionen vor uns. Es will aber hier nun ebenfalls berücksichtigt werden, dass, wenn bereits unter den Konvertiten selber so scharfe Gegensätze heraustraten, der Konflict zwischen ihnen und den gebornen Katholiken sich naturgemäss noch viel herber gestalten musste. In der That sind es wieder die Biographien der Konvertiten selber, welche wiederholt auf die mannigfachen Unterschiede zwischen der Richtung der gebornen Katholiken und derjenigen der Neukonvertirten hinweisen. Schon in einer der frühesten französischen Schriften über „die religiöse Bewegung in England" von Gondon (1847) wird jenen im Gegensatz zu

diesen „Zurückhaltung und Furchtsamkeit" vorgeworfen. Den gleichen Vorwurf hat der deutsche Verfasser der Konvertitenbilder dahin formulirt, dass „seitens der ältern Katholiken Alles vermieden wurde, was gegen die Gewohnheiten ihrer protestantischen Mitbürger verstiess; dass sie die Sonntagsfeier mit derselben steifen Pedanterie hielten wie die Protestanten; dass ihre Geistlichen in ihrer Kleidung von den übrigen Ständen sich nicht unterschieden; dass der Rosenkranz nur selten in einzelnen Häusern und Familien zu finden war u. dgl." Am bezeichnendsten aber ist es wol, wie schon die Erstlinge der Konvertiten in der von ihnen begründeten Presse sich selbst zu der älteren katholischen Generation gestellt haben. Wir wählen als Beispiel das von Frederick Lucas begründete Tablet und lassen Lucas' eigenen Biographen über den Gegensatz reden, welchen dieses (1840 begründete) Organ unter den römischen Katholiken selber hervorrief. „Nur einen Punkt im Auge habend, die Förderung der Interessen seiner Kirche, mit Inbegriff der vollständigsten Wahrung der bürgerlichen Rechte ihrer Glieder, sprach er die Sprache eines seiner Sache ganz und gar nachstrebenden Mannes, und hatte keine Nachsicht für das, was ihm als schwache oder zaudernde Politik erschien. Aber Jahre der Unterdrückung und Verfolgung waren nicht ohne Nachwirkung auf die englischen Katholiken geblieben und hatten keinen geringen Theil Furchtsamkeit und Vorsicht hinter sich gelassen, noch auch fehlten andere Motive, die Gluth ihres Eifers zu mässigen. Manche unter ihnen, die männlich für die politische Gleichberechtigung gekämpft hatten, glaubten sich nach dem Durchgehen der Emancipationsbill durch Ehre und Dankbarkeit verpflichtet, nicht ungebührlich auf weitere Koncessionen seitens ihrer protestantischen Freunde und Gönner zu drängen. Andere, obschon ihrer Religion aufrichtig ergeben, hielten es nicht für nothwendig oder nützlich, sie bei gewöhnlichen Gelegenheiten in den Vordergrund zu bringen oder mit jedem Gegenstande des öffentlichen Interesses zu verbinden. Andere hinwieder standen unter dem Einflusse streng aristokratischer Gefühle und schraken vor allem zurück, was einer populären Agitation, selbst zu Gunsten ihrer eigenen religiösen Ansichten, ähnlich sah. An alle diese nun wandte sich Lucas in einem Tone unwilliger Ermahnung, als an Personen, die das ihnen anvertraute Gut schuldvoll vernachlässigt hätten, und es ist nicht auffallend, dass Jene diese Sprache übel empfanden. Es muss dieselbe ganz besonders beleidigend gewesen sein für jene Erbführer der Partei, deren Katholicismus mit den Gütern und Ehren ihrer Vorfahren auf sie überkommen war; die während trüber sturmvoller Zeiten an ihrem Glauben festgehalten hatten, die auf die Namen von Bekennern und Märtyrern in ihrer Familien-

geschichte hinweisen konnten, und deren alte Schlösser noch die Verstecke enthielten, welche die verfolgte Priesterschaft verborgen hatten, sowie die geheimen Kapellen, in denen in gefahrvollen Zeiten die Messe vorgelesen worden. Für diese war es wirklich hart, zur Rechenschaft gerufen und der Lauheit angeklagt zu werden, nicht von einem Würdenträger der Kirche oder sonst einer geistlichen Autorität, sondern von einem obscuren Laien, einem Konvertiten von gestern."

Seit der Ernennung Manning's zum Primas der römisch-englischen Kirche haben die Konvertiten seiner Schule nun völlig die Führung in die Hände bekommen und das altkatholische Element in den Hintergrund gedrängt. Die römischkatholischen Zeitschriften und Tagesblätter sind fast ausnahmslos von Konvertiten begründet oder wenigstens redigirt. Es gilt dies u. A. von der Dublin *Review* (dem Organ von Ward), der *Atlantis* (der Schöpfung Newman's), dem *Rambler* (nacheinander von den Konvertiten Capes, Northcote, Simpson, Newman, Wetherell redigirt), der *Home and Foreign Review* (ebenfalls von Wetherell geleitet), dem *Tablet* (zuerst von Lucas begründet, später in der Hand von Ryley), dem *Weekly Register* (im Besitz der konvertirten Glieder der Familie Wilberforce), der *Month* (von Coleridge herausgegeben). Desgleichen sind die *Clifton Tracts*, das Vorbild der deutschen Broschürenvereine, von Northcote und Thompson begründet. Auch in der allgemeinen Literatur, zumal derjenigen, wo sich irgendwie polemisiren lässt, stehen die gebornen Katholiken längst hinter den Konvertiten zurück. Vor allem aber ist es die eigentliche Tagespresse, in welcher uns nicht nur zahlreiche specifische Kaplansblätter von der Art der Haager'schen Schlesischen Volkszeitung begegnen, sondern wo auch bei liberalen und konservativen Organen eine nicht geringe Zahl von (grossentheils den Redaktionen der Konfession nach unbekannten) Konvertiten thätig sind. Erzbischof Manning soll sogar eine Art Seminar für die Heranbildung junger Männer zu solcher Art Pressthätigkeit begründet haben. Wie einflussreich erst gar der eng zusammenhaltende Kreis der vornehmen Konvertiten zumal in politischen Krisen ist, konnte man während der Jahre 1866 und 1870 gerade in der Londoner höheren Gesellschaft studiren. Aber auch die zahlreichen Klöster und Kongregationen, die von Konvertiten begründet und geleitet sind, sind nichts weniger als Asyle für Weltmüde, sondern die Ausgangspunkte der thatkräftigsten Agitation. Zu den von Newman und Faber begründeten Oratorianerstiftungen sind die Oblaten vom H. Karl zu Baysvater und eine stets steigende Zahl von Anstalten der Jesuiten, Redemptoristen, Brüder der Barmherzigkeit getreten, die meist von Konvertiten bevölkert sind. Von den weiblichen Orden und Kongregationen gar nicht zu reden.

So kommt die ältere römischkatholische Bevölkerung Grossbritanniens heute kaum mehr in Betracht. Die Kirche Manning's ist die der Konvertiten *quand même*. Was an altkatholischen Grundlagen von früher vorhanden, das ist durch den von jenen importirten Papalismus verzehrt worden. Ganz anders aber die schliessliche Folge der ganzen Bewegung für die englische Kirche! Denn jemehr diejenigen aus ihr ausschieden, welche das von der *church of England* stets laut proklamirte katholische Ideal im papalen Sinn fälschten, um so entschiedener wurde jenes Ideal selbst von diesen Auswüchsen gereinigt. Je mehr sich aber damit zugleich die Kirche selbst ihrer historischen Stellung als Vertreterin des wahrhaft katholischen Ideals wieder bewusst wurde, um so mehr hat sie es auch nach aussen zur Geltung zu bringen gewusst. Von hier aus zunächst die neue gegenseitige Befruchtung der englischen und der deutschen Reformationskirche. Gab die letztere der ersteren ihr hohes wissenschaftliches Streben, welches die Wahrheit allein um ihrer selbst willen sucht, so hat man in Deutschland die von der Stubenphilosophie nur zu sehr verkannte Unumgänglichkeit des kirchlichen Faktors für die Volkswohlfahrt von England her wieder begreifen gelernt. Von hier aus aber zugleich auch das Verständniss der grossen Zukunftsbedeutung der altkatholischen Gewissensbewegung. In derselben Zeit, wo Politiker und Gelehrte in Deutschland nur Spott hatten für eine religiöse Bewegung, die sich nicht in Zahlen materialisiren liess, hat die englische Kirche ihre Bruderhand nicht versagt. Damit aber ist für die Zukunft zugleich dem deutschen Protestantismus die Erkenntniss seiner katholischen Grundlage ermöglicht. Sind doch kirchliches und ideal-katholisches Princip, wie Rothe schon in seinen „Anfängen der Kirche“ ausser Zweifel gestellt, Wechselbegriffe. Mit der zunehmenden Erkenntniss ihrer Verpflichtung gegen das Volksleben werden darum auch die deutschen Kirchen sich stets klarer bewusst werden, warum ihre Reformatoren, ja sogar ihre Symbole niemals das Anrecht auf ihre Katholicität aufgeben wollten; warum es erst der Gewaltmaassregel des Augsburger Religionsfriedens gelang, jenen verhängnissvollen Irrthum zu ermöglichen, dass man immer noch (selbst in officiellen Erlassen) von dem Bischof von Rom als dem „Oberhaupt der katholischen Kirche“ reden hört. Kein wahres Glied der englischen Kirche lässt einen derartigen Hohn sich gefallen.

Es ist hier allerdings nicht der Ort, um das Verhältniss des wahren Katholicismus zu dem für ihn absolut tödtlichen Papalismus einerseits, zu dem die Ergänzung durch ihn unbedingt fordernden Protestantismus andrerseits einer principiellen Betrachtung zu unterziehen. Dass aber der Anglokatholicismus gerade durch die Ueberwindung eines ihn ursprünglich in seinen

Grundfesten erschütternden Ansturms seinen Beruf für die Zukunft viel ernster als früher erkannt hat, das würden allein schon die Bonner Unionskonferenzen schlagend beweisen. Es ist hier ein Samenkorn ausgestreut, das zu seiner Entfaltung möglicherweise noch ganze Generationen erfordert. Aber allen christlichen Kirchen, welche dem infallibeln Vatikanismus gegenüber sich zum Evangelium halten, ist hier zugleich eine Aufgabe gestellt, die von keiner von ihnen auf die Länge verkannt werden kann.

Wie in dem Auftreten nach aussen hin, so ist aber auch im Lande selbst die englische Kirche aufs Neue die Hüterin der wahren Katholicität geworden. Von ihrer Wirksamkeit für das Volksleben, von ihrer Pflege der Wissenschaft weiss allerdings die officielle Kirchengeschichte wenig genug zu berichten. Einer Kirche, die still und friedsam ihre Schuldigkeit thut im Dienste des Gottesreichs in allen seinen Gestaltungen, geht es wie einer guten Ehe. Man redet nicht viel davon. Wie die Streitigkeiten der Priester und Schriftgelehrten sich zu allen Zeiten in den Vordergrund drängen, so hat es auch die papale Tendenz in England gemacht. Aber die wahrhaft anglokatholische Richtung, durch die Philanthropie der *law church*, durch die wissenschaftliche Forschung der *broad church* befruchtet, geht um so sicherer ihren ruhigen Gang, im engsten Verband mit dem gesammten Kulturleben. Wer die staats- und freikirchlichen Kreise in Grossbrittannien mit einander vergleichen kann, wird in jenen einen um vieles weiteren und freieren Horizont finden. Die schottische Freikirche konnte Robertson Smith nicht ertragen, die englische Staatskirche hat ihre Robertson und Kingsley, ihre Hare und Arnold immer höher schätzen gelernt. Einen edleren Vertreter aller idealen Aufgaben des kirchlichen Lebens hat keine Kirche der Gegenwart gehabt als den Dean Stanley von Westminster. Aber während so der Zusammenhang mit dem nationalen Kulturleben gewahrt wurde, ist die Lösung der durch den äusserlichen Verband mit dem Staate der *established church* auferlegten Fesseln, die nicht ohne Grund die traktarianische Opposition herausforderten, nur noch eine Frage der Zeit. Die wiederhergestellten Konvokationen sind schon heute grösstentheils an die Stelle des Parlamentes getreten. Das *disestablishment* der irischen Kirche ist bereits officiell durchgeführt worden. Bei der schottischen Kirche steht das Gleiche vor der Thür, und der gesammte bisherige Entwickelungsgang der englischen Kirche drängt mit Nothwendigkeit auf Aehnliches hin.

So ist der Reinigungsprocess der Konversionsära der Kirche Englands zum Segen geworden. Seit dem Vatikankoncil aber ist nun jene nicht nur völlig ins Stocken gerathen, sondern es ist auch hier der Stillstand zugleich Rückgang geworden. Kein Theologe

der protestantischen Welt gilt in der englischen Kirche so hoch wie Döllinger. Er hatte das *Catholic movement* zum guten Theile begründet. Heute sieht er mit demselben guten Grunde, womit er im Infallibilitätsdogma den Keim unheilbaren Siechthums für das junge deutsche Reich erkannt hatte, in der englischen Kirche eines der festesten Bollwerke des Christenthums. Was Döllinger's moralische Stellung seit 1870 bedeutet, will nicht in Deutschland, sondern in England und Amerika studirt sein. Schärfer ist der Gegensatz des wahren Katholicismus zum Vatikanismus kaum je gezeichnet als es Gladstone gethan hat. Klarer und einfacher sind die Widersprüche des Papalsystems gegen das Evangelium noch niemals beleuchtet als in den „klaren und einfachen Gründen gegen den Eintritt in die römische Kirche“ von Littledale. Gladstone's Schrift über die „vatikanischen Dekrete und ihre Bedeutung für die Unterthanentreue“ war in wenigen Wochen allein in England in 150 000 Exemplaren verbreitet. Littledale's symbolisches Werk hat in wenigen Jahren mehr als dreissig Auflagen erlebt. Ist es aber nicht auch für die Zukunft Deutschlands und der Schweiz ein Zeichen der Zeit, dass der katholische Historiker Dr. Lossen der Uebersetzer Gladstone's, der katholische Kirchenhistoriker Dr. Woker der Bearbeiter Littledale's wurde, während der katholische Bischof Herzog eine Vorrede beifügte?

Kehren wir schliesslich noch einmal zu dem Urtheil von Pusey's amerikanischem Biographen Hopkins über die Ergebnisse des *Catholic movement* zurück. Als eine erste Folge bezeichnet er die Wiederherstellung der anderthalb Jahrhunderte lang eingeschlafenen kirchlichen Konvokationen, als der wirklichen Vertretung der Kirche statt des weltlichen Parlaments. In Parallele dazu aber steht ihm dann sofort wieder die Kräftigung der amerikanisch-katholischen Kirche in ihrem Gegensatz gegen die Papstkirche. Und ist nicht auch in dem kontinentalen Lutherthum die Konversionsneigung gleichzeitig mit dem beginnenden Rückschlag in der englischen Kirche zum Stillstand gekommen? Diese letztere Kirche selbst aber ist sodann schon nach aussen hin seither derartig gewachsen, dass sie, statt der 67 Bischöfe im Beginn der traktarianischen Bewegung, heute deren 215 zählt. Um vieles mehr noch ist jedoch nach Hopkins ihre innere Bedeutung für das Volksleben gekräftigt. Die Wiederherstellung einer fakultativen Privatbeichte hängt mit der klareren Erkenntniss der pädagogischen Aufgabe der Seelsorger zusammen. Die sogenannten neuen Orden, besonders die Schwesterhäuser, sind Asyle, die den socialen Nothständen begegnen und ihnen wehren. Unter dem katholischen Namen ist einfach das verstanden, was in Deutschland unter dem Namen der inneren Mission zusammengefasst wird: Hospitäler und Schulen und Magdalenenasyle,

Waisen- und Rekonvalescentenhäuser, Arbeits- und Nähschulen, die mancherlei Bestrebungen zur Vermehrung der Erwerbsfähigkeit des weiblichen Geschlechts u. dgl. m. Auch der grosse Gedanke der Union der christlichen Kirchen hat, und nun nicht mehr im römischen, sondern im direkt antirömischen Sinne, schöne Früchte getragen. Die Lambeth-Konferenzen, an denen über 100 Bischöfe Theil nahmen, haben noch auf Pusey's Antrag statt der Bezugnahme auf die vier ersten ökumenischen Synoden sich auf den Boden der sechs ersten gestellt und damit die Verwerfung des Honorius durch das sechste Koncil in ihre dogmatische Grundlage aufgenommen. Die Interkommunion mit den deutschen und schweizerischen Altkatholiken ist bereits durchgeführt. An einer engeren Verbindung mit den Orientkirchen wird nach wie vor eifrig gearbeitet.

Dem deutschen Protestanten mag in diesen Bestrebungen stets noch Manches fremdartig bleiben. Aber auch die deutsche Kirchengeschichte weiss von einer ähnlichen Unionsbestrebung auf der Grundlage der noch ungetrennten Kirche der sechs ersten Jahrhunderte. Auch der Synkretismus Calixt's hat bekanntermaassen während der darob entstandenen Kämpfe zahlreiche Konvertiten an die Papstkirche abgeben müssen. Aber er ist der Vorläufer des Pietismus und damit der allgemeinen Kräftigung der Reformationsgedanken geworden. Aehnlich scheint heute die Zukunftshoffnung der englischen Kirche.

Und bei einem letzten Rückblick auf den eine Zeitlang so gefährlich scheinenden Reinigungsprocess, den sie durchmachte, drängt sich nun zudem unwillkürlich die Erinnerung auf an die Illusionen derjenigen, welche in ihrer dem Volksleben entfremdeten Stubenweisheit das Christenthum abgethan glaubten. Die Newman'sche Krise ist gleichzeitig mit dem Erscheinen von Strauss' Dogmatik und Feuerbach's Wesen des Christenthums. Der Manning'schen Krise geht Büchner's Kraft und Stoff, Karl Vogt's Wissenschaft und Köhlerglaube zur Seite. Wer hat wohl damals Gegenwart und Zukunft richtiger verstanden? Die Antwort gaben schon Bunsen's „Zeichen der Zeit."

